

PREFACE.

No apology I deem is necessary for this edition of the *Nyāyasāra* with the very valuable commentary of Vāsudeva of Kāshmir which is among the earliest of the numerous commentaries on the book. In preparing this edition I have collated the following MSS all from the Bhandarkar Oriental Research Institute —

1. ॐ No 391 of 1875-76 which contains the commentary herein printed
2. ॐ No 800 of 1887 1891
3. ॐ No 69 of 1873 1874

Besides these I have occasionally consulted Ms No 7 C of 1884 1887 which contains the text interposed with the commentary called *Nayakalanidhi* of Mahādevashrama. The already printed editions of the text one by Mr V P Vaidya and the other by the late Dr Satya Chandra Vaidya Bhushara which proved of great use to me are marked ॠ and ॡ respectively.

To Dr S K Belvalkar Superintendent of the Department of the aforesaid Institute I am indebted for his kindness in lending me these MSS. I also desire to express a more general debt to Prof K V Abhyankar M A of the Gujarathi College for advice and criticism. My best thanks are due to Dr N G Sardesai I MS of the Oriental Book Supplying Agency for having undertaken the publication of this edition.

FERGUSON COLLEGE }
9 July 1922

C. R. DEVA DHAR.

INTRODUCTION.

The Nyāyaśāstra is a brief compendium of the Nyāya in three chapters. While generally agreeing with Gautama and his school his work shows considerable traces of Jain and Buddhist influence. Thus in his treatment of the subject he sets aside the old division of sixteen categories which the Buddhist rejected and confines himself to the topics of the means of valid knowledge although many of the logical and dialectical categories of Gautama are enumerated and explained in conjunction with the question of inference. More striking is Bhasarvajña's rejection of comparison as a separate means of proof and he is at great pains to answer any objection on the ground of his divergence from the Sūtrakāra. If the Sūtrakāra enumerates comparison side by side with perception inference and verbal testimony it does not mean contends Bhasarvajña that the Sūtrakāra recognised comparison as an independent means of proof rather as in the case of example and the fallacies which are separately dealt with though already included in the Pramāṇas and the Nigrahaśāstras respectively so in the present instance we have to read a deeper motive of the Sūtrakāra. The followers of Buddha doubt the validity of word as a means of proof on the ground that verbal testimony is merely corroboratory of the knowledge that is derived through perception and inference and so like memory is not infallible. Nor can it be maintained that verbal testimony applies where perception and inference fail. For in the first place it is hard to conceive of an object which cannot be established by perception and inference and secondly such an object can never

INTRODUCTION.

The Nyāyaśāstra is a brief compendium of the Nyāya in three chapters. While generally agreeing with Gautama and his school his work shows considerable traces of Jain and Buddhist influence. Thus in his treatment of the subject he sets aside the old division of sixteen categories which the Buddhist rejected and confines himself to the topics of the means of valid knowledge although many of the logical and dialectical categories of Gautama are enumerated and explained in conjunction with the question of inference. More striking is Bhasarvajna's rejection of comparison as a separate means of proof and he is at great pains to answer any objection on the ground of his divergence from the Sūtrakāra. If the Sūtrakāra enumerates comparison side by side with perception inference and verbal testimony it does not mean contends Bhasarvajna that the Sūtrakāra recognised comparison as an independent means of proof rather as in the case of example and the fallacies which are separately dealt with though already included in the Pramāṇas and the Nigrahaśāstras respectively so in the present instance we have to read a deeper motive of the Sūtrakāra. The followers of Buddha doubt the validity of word as a means of proof on the ground that verbal testimony is merely corroboratory of the knowledge that is derived through perception and inference and so like memory is not infallible. Nor can it be maintained that verbal testimony applies where perception and inference fail. For in the first place it is hard to conceive of an object which cannot be established by perception and inference and secondly such an object can never

One more point of interest in the work is its refutation of the atheism of the Buddhists who abandon the Vedāntic conception of the Absolute or the sāmkhya idea of spirit and accept only the fleeting series of mental impressions as a quasi reality. The soul is established by our a priori or by inference. It is the substrate of effects like cognition, pain and pleasure; this substrate the sense cannot be, for in that case we will not feel pleasure or pain when the sense-organ becomes mutilated, but this is contrary to experience. Nor again can the body be regarded as the substrate, for the body ever changes, so that what we experienced as young men will not be remembered by us as old men, but we know that impressions endure though the senses fail us, though the body fails us. Similarly of the doctrine of the Buddhas of a fleeting series of mental states, a previous mental state is different from a succeeding one, so that the experience we had in the previous state cannot endure in the succeeding one, but this is contravened by our experience. If it be said that spite of the difference between the two states it is possible to retain impressions of the one in the other, related as they are to each other as cause and effect, we answer that this cannot be, for even though we admit the possibility of the qualities of the cause enduring in the effect, such a presumption is barred in the case of the Buddhas, since their theory is that an effect arises when the cause is completely destroyed. And hence by elimination we have to accept the existence of the soul.

The Soul is of two kinds, the absolute, which is one, all powerful, eternal, not subject to the limitations of our transient existence, Maheshwar, the all-wise, and the individual soul. Further, our author states that through the grace of this omniscient creator, the worshipper obtains, as a reward of his devotion, release in the form of eternal pleasurable cons

ciousness. To Bhāvarvajña the Vāśheshika idea of a state of release without happiness like that of a stone or the Vedāntic one that each who seems a separate whole should fuse all the skirts of self again and remeige in the absolute was ' faith as vague as all unsweet

From these premises, it is inferred that our author must have flourished at a time when Jain and Buddhist influence was strong and accordingly Dr Satis Chandra Vidyābhusana places him in the early years of the 10th century. He has pointed out that one of the earliest commentary on the work—the Nyāyabhusana is quoted by the Buddhist sage Ratnakīrti, preceptor of Ratnakīrti Sānti who lived about 983 A D and he is placed after Dharmakīrti the Buddhist logician (630 A D) whose controversy about the fallacy of non-erroneous contradiction (विस्मयमिचारि) seems to have been referred to in the Nyāyasāra. He shows a marked Shaiva influence and so it is further premised of him that he was a native of Kāshmir where Shaivabelief was always strong

Vāsudeo, the commentator was the son of Surya and a native of Kāshmir. Nothing is known about his personality. The verve and the strong controversial animus that he displays in the commentary points to a period when Buddhist and Jain logic excited the liveliest interest, and this is rendered more plausible if we can place him immediately after the author, and we have evidence to do so. In the colophon to his work he refers to the Nyāyabhusana and says that the present commentary is designed for those who are unable to follow the bigger commentary, the Nyāyabhusana, and in the body of the commentary, while explaining the Nigrahasthāna Prāṭijñahāni he says that this Nigrahasthāna also includes

other minor varieties such as Prāṭijñavisheshahāni which are explained by him in his Nyāya-Bhūṣhaṇa. If, therefore, we can believe him to be the author of the Nyāya-Bhūṣhaṇa from which Jayasūnhasuri freely quotes, we shall have to place him in the middle of the tenth century; or immediately after Bhāsarvajña, if we accept the early years of the 10th century as his probable date.

C R DEVADHAR.

विषयानुक्रमणिका.



१ प्रत्यक्षपरिच्छेदः

- १ मगलाचरणम्.
- २ प्रमाणलक्षणम्.
- ३ प्रत्यक्षलक्षणम्.
- ४ अयोगिप्रत्यक्षम्.
- ५ योगिप्रत्यक्षम्.

२ अनुमानपरिच्छेदः

- १ अनुमानलक्षणम्.
- २ प्रतिज्ञा
- ३ हेतुः
- ४ हेतुभाषाः
- ५ उदाहरणम्
- ६ उदाहरणभाषा
- ७ उपनयः
- ८ निगमनम्
- ९ कथा
- १० यादः
- ११ जल्पः
- १२ धितन्त्रा
- १३ छलः
- १४ जातयः
- १५ निग्रहस्थानानि

१६-६५

१६

१९

२०

२५

३५

३६

३९

४०

४१

४२

४३

४३

४३

४६

५६

३ आगमपरिच्छेदः

- १ आगमलक्षणम्
- २ प्रमेयम्
- ३ भाषाविशेषनम्
- ४ मोक्षविशेषनम्

६६-९८

६६

८१

८४

९५

॥ श्री ॥

भासर्वप्रणीतन्यायसार,
वासुदेवकृतपदपंचिका समेतः ॥

ॐ देवदेयमभिवंद्य शाश्वतं । योगिवृन्दहृदयैकमन्दिरम् ॥

वासुदेवविदुषा विरच्यते । न्यायसारपदपंचिका परम् ॥

तत्र तावच्चिकीर्षितग्रन्थस्य निष्प्रत्यूहपरिपूरणायाभिमतदेवताप्रणतिपुरःसर
श्रोतृजनमनःसमाधानार्थं सप्रयोजनमभिधेयं प्रतिजानीते ।

प्रणम्य शम्भुं जगतः पतिं परम् ।

समस्ततत्त्वार्थविद् स्वभावतः ॥

शिशुप्रबोधाय मयाभिधास्यते ।

प्रमाणतद्भेदतदन्यलक्षणम् ॥

श मुखं भवत्यस्मादिति शम्भुः तम् । कम् । विशिष्ट जगतस्त्रैलो-
क्यस्य पतिं स्वामिनम् । देवेन्द्रादीनामपि जगत्पतित्वमस्तीति तदव्यवच्छेदायाह
परमिति । उत्कृष्टमित्यर्थः । अनन्यप्रेष्यमिति यावत् । इन्द्रादयः पुनरीश्वरप्रेष्यत्वेन
न परा इति भावः । परत्वं ब्रह्मादीनामप्यस्तीति तदव्यवच्छेदार्थमाह समस्तत-
त्त्वार्थविदमिति । प्रमाणोपरन्न स्वरूपं तत्त्वं । तेन विशिष्टा अर्थास्तत्त्वार्थाः ।
समस्ताश्च ते तत्त्वार्थाश्चेति समस्ततत्त्वार्थास्तान्वेत्तीति समस्ततत्त्वार्थविद् । त-
त्तथाभूतं सर्वशमित्यर्थः । सर्वज्ञत्वं योगिनामप्यस्तीति तेभ्यो विशेषं दर्शयति
स्वभावतः इति सर्वदेवेत्यर्थः । योगिनस्तु योगाभ्यासप्रसादसमासादितत-
त्त्वज्ञानवशादेव समस्ततत्त्वार्थविद् इति न स्वाभाविकसर्वज्ञ इति भावः ।
तमित्यभूतं प्रणम्य प्रकर्षेण भक्तिपुरःसरं नत्वा प्रमाणं च तद्भेदाश्च प्रत्यक्षा-
दयः तदन्ये च प्रमेयादयः प्रमाणतद्भेदतदन्ये, तेषां लक्षणमितरेतरव्यावर्तको
धर्मः । स मया सर्वज्ञेनाभिधास्यते कथयिष्यते । किमर्थं शिशुप्रबोधाय ।
शिशव इव शिशवः प्रमाणादिपदार्थलक्षणज्ञानदून्याः शास्त्रध्रुवणयोग्या
विवाक्षिता न पुनः स्तनधयाः । तेषां प्रबोधाय तत्त्वज्ञानोत्पादनायेति शास्त्र-

स्यास्य प्रयोजनकथनम् । तत्रावाप्तानामपि शिष्टशब्दाभिधानं शुभ्रययौषधः
शिष्टयत्तमेह द्युत्पादनीय इति शपनार्थम् ।

ॐ प्रमेयादिपरिज्ञानस्य प्रमाणाधीनत्वात् प्रथमोद्दिष्टस्य प्रमाणस्य
सामान्यलक्षणमाह ।

सम्यगनुभवसाधन प्रमाणम् ॥

सम्यग् चासाधनमवश्चेति सम्यगनुभवस्तस्य साधनं करणम् ।
प्रमीयते येन तत्प्रमाणमिति प्रमितिकरणभूतस्य प्रमाणस्य लक्षणा
भिधानमतो नाव्याप्तिः । अन्यथा प्रमितिः प्रमाणमिति फलभूतस्य ज्ञानस्य
सम्यगनुभवसाधनत्वाभावादव्याप्तिः स्यात् । अत्र च सम्यक्त्वमनुभवत्वञ्च
सशयविपर्ययत्वबद्धानावान्तरजातिविशेषः । अवाप्यमानाध्यवसायात्मकत्वं
सम्यक्त्वम् । स्मरणविलक्षणज्ञानस्वरूपत्वं पुनरनुभवत्वम् । विशेषणस्थाति
प्रसंगाशङ्करणार्थत्वात् सम्यगित्यस्य विशेषणस्य व्यवच्छेद्यं दर्शयति ।

सम्यग्रहणं सशयविपर्ययापोहार्थम् ॥

सशयविपर्यययोरपोहः प्रमाणफलादनुभवादव्यावर्तनम् । सशयविपर्यय-
यान्धा वापोहो व्यवच्छेदः प्रमाणफलस्य । स एवार्थः प्रयोजनं यत्
तत्तथोक्तं । यदा तु सशयविपर्यययोरनपोहस्तदा तत्साधनं न भवतीत्यर्थः ।

अज्ञातस्वरूपयोः सशयविपर्यययोरपोहो ज्ञातुं न शक्यत इति तदवगमा-
लक्षणमाह ।

तत्रानवधारणज्ञानं सशयः ॥

तत्र तयोर्मध्ये, अनवधारणं च तद् ज्ञानं चेति विग्रहः । न चावधा-
णभाववाचकत्वादनवधारणशब्दस्य कथं ज्ञानपदेन सामानाधिकरण्याभि-
वाच्यम्, तस्य निश्चयत्वातिरिक्तव्याप्तिवाचकत्वात् । तस्यायान्तरभेदानाह

स च समानधर्माऽनेकधर्मविप्रतिपत्त्युपलब्ध्यनुपलब्धिद्विकार-
भेदात् पञ्चधा भिद्यते ॥

समानधर्मानेकधर्मविप्रतिपत्त्युपलब्ध्यनुपलब्ध्यश्च ता कारणानि
तेषां भेदात् । अत्रासाधारणकारणमूतानां समानधर्मादीनां भेदात्सशयस्य भेदः

ऽभिहित । न पुनः कारणमात्रमेदात् । अनेककारणजन्यस्यापि घटस्यैकत्वदर्शनात् । एव च समानधर्मादसाधारणकारणाद्विशेषाग्रहादितरकारणसहिताजायमानः सशयोऽनेकधर्मादिकारणजनितसशयेभ्यो मिश्रत इति योज्यम् । एवमुत्तरनापि । तेषां सशयानां स्वरूपमाह ।

तद्यथा समानधर्मात् विमयः स्थाणुः स्यात् पुरुषो वेति ।

स्थाणुपुरुषयोः समानसाधारणो धर्म ऊर्ध्वत्वम् । तस्मात्स । तद्योर्ध्वत्वमूर्ध्वव्यवहारकारणसामान्यमवयवरचनाविशेषो वा । इति शब्दप्रकारार्थः । एवंप्रकारसशय उत्पद्यत इत्यर्थः । एवमुत्तरवाक्येऽप्यपीति शब्दो व्याख्येयः ।

द्वितीयसशयमाह ।

अनेकधर्मादाकाशविशेषगुणत्वात्किमयः शब्दो नित्यः स्याद नित्यो वेति ॥

समानासमानजातीयमनेकमिहाभीष्टम् । अनेकस्मादव्यायर्तको धर्मोऽनेकधर्म इति मध्यमपदलोपी समासः, असाधारणधर्म इति भावः । ननु स्थाणुत्वादिपुरुषत्वादिविरुद्धोभयविशेषैः सह समानधर्मस्योर्ध्वत्वस्य पूर्वमुपलम्भात् पश्चाददूरत्वादिनिमित्तेन विशेषद्वयाग्रहेण समानधर्मः केवल एवोपलभ्यमानस्तत्स्मृतिद्वारेण सशयहेतुरिति युक्तम् । असाधारणस्तु धर्मो विरुद्धोभयविशेषैः सहादृष्टः कथं तत्स्मृतिहेतुस्तदहेतुश्च कथं सशयोपाय इति व्यतिरेकमुखेनेति ब्रूमः । तथाहि नित्येभ्यो व्यावृत्तधर्मयोगी खल्वनित्यो दृष्टः, अनित्येभ्यश्च व्यावृत्तधर्मयोगी खलु नित्यः । शब्दस्तु नित्यानित्यव्यावृत्तेनाकाशविशेषगुणत्वधर्मेण युक्तः । तस्मादनित्यव्यावृत्तधर्मत्वान्नित्यस्यादुत नित्यव्यावृत्तधर्मत्वाद नित्यः स्यादिति सदेहः । नन्वेवमपि समानधर्मासाधारणधर्मविप्रतिपत्तीत्यादि वाक्यं नित्यता, किमनेकधर्मस्त्वग्रहेणाप्रसिद्धाप्रवृत्तायेनेति । सत्यम् । अनेकश्चासौ धर्मोऽनेकधर्मः, सोऽपि सशयहेतुरिति शापनार्थत्वाददोषः । तथाहि विरुद्धार्थद्वयाविनाभूतधर्मद्वयस्यैकत्रोपलम्भाद्विशेषाग्रहणादिसहकारिणे च सति सशयः, यथा क्रियावत्त्वान्मूर्तमनः किं वा स्पर्शशून्यत्वादमूर्तमिति । अनेकधर्मस्य तु विप्रतिपत्तिवदेव सशयहेतुत्वम् ।

विरुद्धार्थद्वयप्रतिपादकवचनद्वयी विप्रतिपत्ति । विरुद्धार्थाविनाभूतधर्मद्वय
ह्यनेकधर्म इति नानासत्यन्तभेदोऽस्तीति ।

इदानीं विप्रतिपत्तिजनित सशय दर्शयितुकामो विप्रतिपत्तिस्वरूप तावदाह ।

• विप्रतिपत्तेरेके भौतिकानीन्द्रियाण्याहुः, अन्ये त्वभौतिरानीति ॥

एवरूपाया विप्रतिपत्ते सकलशक्तिमिन्द्रियाणि भौतिकान्याहोस्विदभी
तिरानीति । सशयोऽय मध्यस्थस्य विशेषमचानानस्य जायते इति शेष ।
अतुल्यपञ्चमौ सशयो दर्शयति ।

उपलब्धे, नि सद्बुदकमुपलभ्यत उतासदिति । अनुपलब्धे
किमवियमान पिशाचो नोपलभ्यते किं वा विद्यमान इति ॥

विधिमुत्तेन ज्ञानमुपलब्धि । उपलब्ध्यभावोऽनुपलब्धि । न ज्ञान
केवलमुपलब्धिरनुपलब्धिर्वा सशयकारण येनातिप्रसंग स्यात् किंतु विशेषे
याग्रहणादिसहकारिसहिताऽतो नातिप्रसंग । यद्यप्यनयो समानधर्माभैव
भेदस्तथापि प्रयोजनवशात्सूत्रकारेण पृथगभिहित इति तदनुसारिणा समग्रहृता
पृथगुक्त इति । प्रयाजन च परपक्षप्रतिषेध । तथाहि शब्दे स एवायमिति
स्थायितोपलब्धाश्रयिनाशित्वमदृष्टेश्वरादेभ्यः अनुपलब्धेरसत्त्व केचित्प्रतिपक्षा । तद
युक्तम् । विशेषग्रहणामात्रे हि स्वरूपलब्धिमात्रस्यानुपलब्धिभाप्रत्यक्ष स शशय
हेतुवात् । प्रयभिमान तु प्रदीपादिष्विव । अनुपलब्धिस्तु भूतलान्तर्गतजला
दाविवाव्ययाप्युपपद्यमानत्वाच्च निर्णयकारणमिति ।

सम्यग्रहणेन चेत्यशयविषययारपोहस्तदूहानप्यवसाययो केन पदेनापोह
इत्याशङ्क्याह ।

अनवधारणत्वाविशेषादूहानव्यवसाययोर्न सशयादर्पान्तरमाव ॥

अनिक्षया मरुत्वमेवानयोराह ।

तद्यथा । बाह्यान्प्रदेशेऽनेन पुरुषेण भवितव्यमित्यूह । किंस-
जकोऽय वृक्ष इति ह्यनयवसाय ॥

प्रायेणानेन पुरुषेण भवितव्यमित्यनिश्चयरूप ऊहः । न पुनः पुरुष एवेति निश्चयरूपः । अनध्यवसायो हि का संशयासाँ किसश्च इत्यनिश्चयात्मक एवोपपद्यत इति, तस्मादनयोः संशयात्मकत्वात्सम्यग्रहणेनैव व्यवच्छेद इत्यर्थः । ममान्न संशयोऽस्तीत्यशेषपुरुषद्वयसाक्षितया संवेद्यमानस्य निराकरण परेषामशत्वमेव प्रकाशयति ।

सप्रपञ्च संशयमभिधाय विपर्ययस्य लक्षणमाह—

मिथ्याऽध्यवसायो विपर्ययः ॥

अध्यवसायः समीचीनोऽप्यस्तीति तदव्यवच्छेदाय मिथ्याग्रहणम् । मिथ्यात्वं चातास्मिन्तदिति ज्ञानरूपत्वम् । तत्संशयेऽप्यस्तीति तन्निरासायाध्यवसायग्रहणम् । उदाहरणमाह ।

तद्यथा । द्वौ चन्द्राविति । सुप्तस्य गर्जादिदर्शनं चेति ॥

सकलविपर्ययप्रमेदावबोधार्थमुदाहरणद्वयमुक्तम् । वर्यक्षप्रतीक्षेपार्थं च । वैशेषिकाः खलु संशयविपर्ययप्रमितिस्मरणेभ्यो विलक्षण स्वप्नज्ञान मन्यन्ते । तदयुक्तम् । सुप्तस्याविद्यमाना असन्निहिता बाह्यगजादयो विद्यमानत्वेन सन्निहितत्वेन च गृह्यन्त इति तद्विषयज्ञान विपर्यय एव । यस्तु गजो वा महियो वेति प्रत्ययः, स संशयः । स्वप्ने बन्धुदर्शनजनितसुखानुभवस्तु प्रमा । सुप्तस्यैवातीतस्वप्नानुसन्धान स्मरण । अतो न प्रमेयान्तर पश्यामः । अधिगतशुक्तिशकलमेव रजतमित्येतावन्त काल गृहीतमिति तद्विषयो रजतामिति प्रत्ययो विपर्ययः । तत्संशये प्रमाणमनुमानम् । तथाहि विवादपद शुक्तिशकलं रजतज्ञानविषयः । रजतोपायान्यत्वे सति रजतार्थिप्रवृत्तिविषयत्वात् । सम्यग्रजतवत् ।

प्रमाणलक्षणान्तर्गतानुभवग्रहणव्यावर्त्यमाह ।

स्मरणग्रहणव्यवच्छेदार्थमनुभवग्रहणम् ॥

१ ड., reads गजदर्शनम् ।

२ ग., ड., च. ज्ञानव्य०

सम्यक्साधन प्रमाणमित्युक्ते, स्वर्गादेरज्ञातरूपस्यापि साधन यागाद्यपि प्रमाण स्यात् । तथापि सम्यग्ज्ञानसाधन प्रमाणमिति सिद्धेऽश्वराधिकस्यानुभवशब्दस्योपादान् स्मरणस्यापि व्यवच्छेदार्थमित्यर्थः । स्मरणविलक्षण हि ज्ञानमनुभवः । अथ साधनप्रज्ञापोह्यमाह ।

प्रमातृप्रमेयव्यवच्छेदार्थं फलान्देवज्ञापनार्थं च साधनग्रहणम् ॥

सम्यगनुभर प्रमाणमित्युक्ते, फलभूतुल्यानुभवस्य प्रमाणत्वग्रहणः । तथापि सम्यगनुभवहेतुरिति सिद्धे, साधनमिति गुरुत्वरण प्रमातृप्रमेयव्यवच्छेदार्थम् । साध्यते येन तत्साधनमिति करणव्युत्पत्तेरिह विवक्षितत्वात्, कर्मकर्तृविलक्षणस्य त्रिवादेतो करणत्वात् ।

साधनग्रहणव्यवच्छेदत्वेन प्रस्तुतयो प्रमातृप्रमेययोर्व्यवच्छेद-भूताया प्रमाया लक्षणाभिधानादरेणाह ।

सम्यगनुभव प्रमा । प्रमाश्रय प्रमाता । प्रमाविषय प्रमेयमिति ॥

तत्र प्रमाया आश्रय प्रमेयत्वौ समवायिकारणम् । प्रमाया विषय आलम्बन प्रमेय प्रतिभासमानोऽयं इति यावत् । इतिशब्द प्रमाणसामान्यलक्षणपरिचमातिवृत्तक ॥ तद्वदेहमाह ।

तत्रिविधम् ॥

तिस्रो विधा प्रकारा यस्य तत्रिविधम् । प्रकारत्रयमाह ।

प्रत्यक्षमनुमानमागम इति ॥

इतिशब्द प्रकारार्थं, अनेन प्रकारेण त्रिविधम् । अन्यथा तु सप्त विधत्वादिकमपि सम्भवत्येव । तथाहि निर्विकल्पकसर्विकल्पकभेदेन योग्ययोगि प्रत्यक्षभेदेन वा द्विविध प्रत्यक्षम् । कार्यकारणानुमयात्मकभेदेन त्रिविधमनुमानम् । दृष्टादृष्टविषयत्वेन द्विविध आगम इति सप्त प्रकाराः ।

इतरप्रमाणमूलत्वेन ज्येष्ठत्वात्प्रथमोद्दिष्टस्य प्रत्यक्षस्य सामान्यलक्षणमाह ।

तत्र सम्यगपरोक्षानुभवसाधनं प्रत्यक्षम् ॥

अत्रापि सम्यगनुभवसाधनशब्दानां व्यवच्छेदं पूर्ववत् । अपरोक्षग्रहणेन पुनरनुमानादेर्व्यवच्छेदः । अपरोक्षत्व हि ज्ञानत्वावान्तरजातिः । अनुमानादिक तु परोक्षत्वजातिमतोऽनुभवस्य साधनमतोऽस्य निरासः । भेदमाह ।

तद्विविधं । योगिप्रत्यक्षमयोगिप्रत्यक्षं चेति ॥

चकारो निर्विकल्पकसविकल्पकभेदेनापि द्वैविध्यं यक्ष्यमाणं समुच्चिनोति । विधिष्टत्वेन प्रथममुद्दिष्टस्यापि योगिप्रत्यक्षस्यास्मदादिप्रत्यक्षदृष्टान्तबलेन वेद्यत्वादादौ तदेव लक्षयति ।

तत्रायोगिप्रत्यक्षं प्रकाशदेशकालधर्माद्यनुग्रहादिन्द्रियार्थसंबन्धविशेषेण स्थूलार्थग्राहकम् ॥

प्रकाश आलोको मनसः समाधिश्च । देशः समीपपुरोवर्त्यादि । कालो वर्तमानादिः । धर्म इष्टशाने । आदिशब्दादनिष्टोपलब्धावधर्मः । ईश्वरेच्छापि सर्वकार्यानिमित्तत्वात् स्वीक्रियते । रसादिशाने इन्तान्तर्गतोदकादिः । तेषामनुग्रहः साहाय्यं तस्मात् । इन्द्रियाणि चक्षुरादीनि । अर्थाः पृथिव्यादयो रूपादयश्च । तेषां मिथः सम्बन्धविशेषः संयोगसमुक्तसमवायादिः । तेनासाधारणकारणेन सह । स्थूल इव स्थूल अस्मदादिप्रत्यक्षयोग्यः । तस्य ग्राहकं ग्रहणकरणभूतं यत्तदयोगिप्रत्यक्षम् । करणस्यापि कर्तृतोषचारो षुल् प्रत्ययः । न चेदृश योगिप्रत्यक्षमिति ततोऽस्य भेदः । न तु स्थूलस्यैव ग्राहकमिति व्याख्येयमस्थूलस्यापि रूपादेर्ग्रहणात् । इन्द्रियार्थसम्बन्धे च प्रमाणं, चक्षुःश्रोत्रे प्राप्तमेव प्रकाशयतः, बाह्येन्द्रियत्वात् त्वर्गिन्द्रियवत्, प्रकाशत्वे सति व्यवहिताप्रकाशकत्वाद्वा प्रदोषवत् । प्रत्यक्षप्रमाणस्य प्रायेणातीन्द्रियत्वात्तत्फलमेव सबन्धविशेषोपदर्शनद्वारेणोदाहरति ।

तद्यथा । चक्षुःस्पर्शनसंयोगाद्घटादिद्रव्यज्ञानम् ॥

चक्षुषा स्पर्शेन च संयोगाद् घटादिद्रव्यज्ञानमुत्पद्यत इति शेषः
सम्बन्धान्तरात् प्रत्यक्षज्ञानं दर्शयति ।

संयुक्तसमवायात्ताभ्या घटत्वसंख्यापरिमाणादिज्ञानम् ॥

ताभ्या चक्षुःस्पर्शनाभ्यां संयुक्ते द्रव्ये समवायः संयुक्तसमवाय
स्वस्मात् संयुक्तसमवायात् । आदिशब्दस्य प्रत्येकमभिरुचयात् घटत्वसत्त्वं
पृथिवीत्वादीनि, संख्यापरिमाणपृथक्त्वसंयोगविभागपरत्वापरत्वकर्माणं, द्वी
न्द्रियप्राक्षाणि गृह्यन्ते । हस्तबलन प्रत्यक्षम्, प्रत्यक्षाभितत्वे सति संयोगासम
वायिकारणत्वात्, संयोगवत् । कर्मत्व या प्रत्यक्षम्, प्रत्यक्षाभितसंयोगासम
वायिकारणाभितत्वात्, संयोगत्ववत् । न चाश्रयासिद्ध साधनम् । जातिरूपस्य
कर्मत्वस्य परैरनभ्युपगमेऽभ्युपाधिरूपस्याभ्युपगमात् नाश्रयादीनमुदाहरणम्
एतस्मादेव सवधादेर्कैकेन्द्रियप्राप्त्यु ज्ञानान्याह ।

चक्षुषैव रूपज्ञानम् । स्पर्शेनैव स्पर्शज्ञानम् । घ्राणेनैव गन्ध
ज्ञानम् । रसेनैव रसज्ञानम् । मनसेव सुखादिज्ञानमिति ॥

सर्वत्र संयुक्तसमवायादित्यनुवर्तते । चक्षुषैवेत्याश्रयेवकारो बाह्येन्द्रि
यान्तरनिषेधार्थः । रूपादिज्ञानेषु मनसोऽपि हेतुत्वान्मनसैवेत्यप्रैयकारो बा
ह्येन्द्रियाणां प्रतिषेधपरः । न पुनर्गृह्यादेः । इतिशब्दः संयुक्तसमवायपरिसमाप्तौ
अधुना सवधातराज्ज्ञानोत्पत्तिमाह ।

एतेषु संख्यादिष्व्वाधितानां सामान्यानां स्वाध्यायग्राहकैरिन्द्रियै
संयुक्तसमवेतसमवायाद्ग्रहणम् ॥

संख्यादिष्वित्यादिग्रहणेन घटादित्वनिरासः । सामान्ये सामान्यानां
समावात् । सामान्यानामिति सत्त्वसंख्यात्वपरिमाणत्वादीनाम् । स्वाध्या
यग्राहकैरिन्द्रियैरिति तत्र संख्यात्वादिकर्मत्वान्तानां द्वाभ्यां चक्षुःस्पर्शनाभ्यां

ग्रहणम् । रूपादीना त्वेवैकेंद्रियेण । सत्तासामान्यस्य तु षड्विंशद्विग्रहाद्यविशेषेण
ग्रहणात् सर्वेन्द्रियैर्ग्रहणम् । इन्द्रियेण सयुक्ते द्रव्ये समवेता ये सख्यादयस्तेषु
समवाय सामान्याना तस्मात् ॥ पुनः स्वयद्वयात् शानोत्पत्तिं दर्शयति ।

श्रोत्रसमवायाच्छब्दग्रहणं, तदाश्रितसामान्यज्ञानं समवेतसम-
वायात् ।

शब्दो गुणः । सामान्यवत्त्वास्पर्शवत्त्वे सति बाह्यैकेंद्रियग्राह्यत्वात्, कर्मव्यति-
रिक्तत्वे सति सामान्यवत्त्वे सति सामान्यवत्तामनाधारत्वाद्वा, रूपादिवदिति
गुणत्वे सिद्धे, गुणत्वाच्चाश्रयवत्त्वे सति, य आश्रयः स पारिशेष्यादाकाशः ।
तथाहि शब्दः स्पर्शवता गुणो न भवति । प्राणरसनचक्षुस्त्वगिन्द्रियैरग्राह्यत्वे
सति अस्मदादिप्रात्यक्षत्वात्सुखादिर्वादिति । शब्द आत्ममनसोर्गुणो न भवति,
अस्मदादिबाह्यैकेंद्रियप्रत्यक्षत्वाद्व्यापादिवत् । भूतात्ममनोऽतिरिक्तदिक्कालसद्भा-
वेऽपि शब्दो दिक्कालगुणो न भवति, विशेषगुणत्वाद्, रूपादिवत् । अतः
पारिशेष्याच्च शब्दाश्रयः स आकाशः । स एव च श्रोत्रम् । तथाहि शब्दो
गुणत्वाद्यांतरजात्या समानजातीयगुणवर्तेन्द्रियेण गृह्यते, बाह्यैकेंद्रियग्राह्यविशेष-
गुणत्वाद्व्यापादिवत् । श्रोत्रं वा स्वग्राह्यविशेषगुणेनात्यन्तसजातीयगुणवद्, बाह्यै-
केंद्रियत्वाच्चक्षुरादिवत् । अतः श्रोत्रस्याकाशात्मकत्वात्तदगुणस्य शब्दस्य तेन
सह समवायः सन्धः, इति रिक्तम् । न चाकाशात्मकश्रोत्रसयुक्त एवाका-
शान्तरे समवायाच्छब्दस्य ग्रहणमिति युक्तम् । ततो भेदे प्रमाणाभावात् ।
एष तीव्रादिभेदभिन्नास्तु शब्दास्तीव्रादिभेदभिन्नाभिघाताद्यन्वयव्यतिरेका-
नुविधायित्वाच्चाश्रयभेदसाधकाः । अमेदे तु विवादाप्यासिता शब्दा भूय-
माणशब्देनैकाश्रयाः, शब्दत्वाच्छ्रूयमाणशब्दासमवायिकारणशब्दवत् । अस-
मवायिकारणशब्दः स्वकार्येणैकाश्रयः, अस्पर्शद्रव्यगुणविशेषस्यासमवायि-
कारणत्वादात्मान्तःकरणसयोगवदित्यर्थः । तदाश्रितेति तः शब्दमाश्रितानि

१ ड. reads अवर्णनेनैव शङ्कशानम् । after श्रोत्रसमवायात् ।

२ च reads ग्रहणम् ।

तदाधितानि सामान्यानि सत्त्वशब्दत्ववर्णत्वादौनि तेषां ज्ञानम् । षट्स-
वन्धाज्ज्ञानोत्पत्तिमाह ।

एतत्पञ्चविधसंबन्धसंबद्धविशेषणविशेष्यभावाद् इत्याभाव-
समवाययोर्ग्रहणम् ॥

एते च ते पञ्चविधा एतत्पञ्चविधाः । एतत्पञ्चविधाश्च ते सवन्धाश्चै-
तत्पञ्चविधसवन्धाः, सयोगः सयुक्तसमवायः सयुक्तसमवेतसमवायः
समवायः समवेतसमवाय इति । एतैः सवन्धैः पञ्चविधैः समन्वयेतैः सह विशे-
षणविशेष्यभावो नाम संबन्धः । तस्मादन सन्निधिविशेष एवेतरसवन्धनैलक्ष-
ण्यशून्यापि विशेषणविशेष्यभावशब्देनोक्तः । न पुनर्विशेषणविशेष्यभावो नाम
कश्चिद् संबन्धः । विशेषणविशेष्यभावयोः प्रतिनियताभयवृत्तित्वेन द्विष्टसव-
न्धरूपत्वानुपपत्तेः । तत्सत्ये किं प्रमाणमिति चेत्, षट्शून्यं भूतलमित्यादिज्ञान-
विशेषणविशेष्यभावसवन्धानिवन्धन, विशिष्टप्रत्यक्षप्रत्ययत्वाद्दण्डाद्यादिप्रत्य-
यवत् । ग्रहणस्वरूपमाह ।

तद्यथा, षट्शून्यं भूतलम् । इह भूतले घटो नास्तीति^१ ॥

इदमिन्द्रियसयुक्ते भूतले विशेषणतया विशेष्यतया चाभावस्य ग्रहण-
दर्शितम् ।

एवं सर्वत्रोदाहरणीयम् ॥

इन्द्रियसयुक्तसमवेतादौ विशेषणविशेष्यभावसवन्धेनाभावस्य ज्ञानमुदा-
हरणीयमित्यर्थः । तयाहशुद्धं कृष्णरूपं, कृष्णरूपे शुद्धत्वं नास्तीति
सयुक्तसमवेते कृष्णरूपे शुद्धत्वाभावस्य ज्ञानम् । अमिक्षं शुद्धं च सामान्यं,
शुद्धत्वसामान्ये भेदो नास्तीति सयुक्तसमवेतसमवेते शुद्धत्वसामान्ये
विशेषणविशेष्यभावेन भेदधर्माभावस्य ज्ञानमिति । अकारं ककारं

१ च. Reads सवधसवन्धि

२ अ adds तथाहि ततवः षट्समवायवतः ततुषु षट्समवाय इति.

३ इ. reads इत्येव सर्वत्र उदाहरणीयम्.

न भवति, अकारे ककारत्वं नास्तीति श्रोत्रसमवेताकारे विशेषण-
विशेष्यभावसंबन्धेन कत्वाभावज्ञानम् । अमिन्नमत्वम्, अत्रे भेदो नास्ती-
ति श्रोत्रसमवेतसमवेतेऽत्वसामान्ये भेदधर्माभावज्ञानमिति । दृश्यस्य द्रष्टु-
योग्यस्य घटादेरभावः । युक्त तस्य प्रत्यक्षत्वं न पुनः पिशाचाद्यभावस्येत्यर्थः ।
नन्येव सत्यभाववत्तमवायेऽपि विशिष्टप्रत्ययदर्शनात्समवायिभिः सह संब-
न्धान्तर स्यात्, ततस्तस्यापि संबन्धिभिः सह संबन्धान्तरमित्यनवस्थाप्रसंग-
इत्याशङ्क्याह ।

समवायस्य तु क्वचिदेव ग्रहणं, यथेह घटे रूपसमवायः रूप-
समवायी घट इति ।

क्वचिदेव शास्त्राभ्यासविपर्ययासितशुद्धौ समवायस्य विशेषणतया
विशेष्यतया वा विपर्यय न पुनरभाववत्पञ्चैकिकशुद्धावपीत्यर्थः ।
न च प्राक्तनहेतो रूपसमवायी घट इति विशिष्टप्रत्ययत्वेन व्यभिचारः ।
प्रत्यक्षात्मकविशिष्टप्रत्ययत्वस्य हेतुत्वेनोपादानात् । न चाय प्रत्यक्षरूपः
प्रत्यय इति । कथं तर्हि समवायस्य प्रत्यक्षत्वमिति चेत्, अनुमितरूपनिर्विकल्प-
विपर्ययात् । तथाहि शूकः पट इत्यादिप्रत्यक्षप्रत्ययो ज्ञायमानसंबन्धपूर्वकः
प्रत्यक्षविशिष्टप्रत्ययत्वात् दण्डीतिप्रत्ययवत् । अन्ये पुनरिम ग्रन्थमन्यथा योज-
यन्ति । समवायस्य तु क्वचिदेव संयुक्ते संयुक्तसमवेते समवेते च
विशेषणविशेष्यभावेन ग्रहणं न त्वभाववत्पञ्चविधसंबन्धेष्वपीति, तदशुक्तम् ।
क्वचिदपि समवायस्य विशेषणतया विशेष्यतया वा प्रत्यक्षत्वानभ्युपगमात् ।
अभ्युपगमे हि, समवायस्यापि संबन्धान्तरप्रसङ्गः । तच्चानिष्टम् । विशेषण-
विशेष्यभावात् दृष्ट्याऽभावसमवाययोर्ग्रहणमिति ग्रन्थस्तर्हि कथमिति चेत्सुप-
चाराद्रेदव्यवहारः । तथाहि, रूपरूपिणोर्विशेषणविशेष्यभूतयोर्विशिष्टप्रत्यय-
हेतुत्वात् तत्समवायेऽपि विशेषणविशेष्यभाव इत्युच्यते । स्वविपर्यालोचन-
हेतुश्च स एवेति भेद उपचरितः । किमुक्तं भवति । विशेषणविशेष्यभावसंब-
न्धत्वात्समवायोऽपि निर्विकल्पत्वेन गृह्यत इति । न चेय यत्निर्विकल्पत्वेन
गृह्यते तत्सविकल्पत्वेनापि ग्राह्यमिति व्याप्तिरस्ति, पथि गच्छतो गृह्यमाणतृ-
णादिभिर्व्यभिचारात् । योगिप्रत्यक्षं लक्षयति ।

तत्र संज्ञादिसंबन्धोल्लेखेन ज्ञानोत्पत्तिनिमित्तं सविकल्पकमिति ।

संज्ञादीत्यादिशब्दाद्द्रव्यगुणकर्मसामान्याभावाः स्वीकृताः । संज्ञादीन संबन्धः संज्ञासंबन्धः, तस्योल्लेखस्तद्विषय ज्ञान, तेन सहकारिणा च विशिष्टज्ञानोत्पत्तौ निमित्त कारण यत्तत्सविकल्पक प्रमाणम् । आवृत्त्या न्योऽप्यर्थः । संज्ञादिसंबन्धस्योल्लेखः प्रतिभासविषयत्वम्, तेन सहिता ज्ञानोत्पत्तिस्तस्या निमित्त कारण यत्तत्सविकल्पकमिति व्याख्येयम् । विशेषण संज्ञादि, दण्डादेः पूर्वं ज्ञाने सति तत्सहकारिणेन्द्रियेण विशेषणविशेष्यविषयस्यैव स्य विशिष्टज्ञानस्योत्पत्तिः । अत एवाग्निमान्यवत् इति ज्ञानमनुमानफलम् व्याप्तिस्मरणकाले प्रतीतेनाग्निना विशिष्टस्य पर्यतस्यानुमेयत्वात् । अन्यत्र निराधारस्याग्नेः कथमनुमेयत्वमिति । प्रमाणस्यातीन्द्रियत्वात्तत्फलमुदाहरति देवदत्तोऽयं दण्डीत्यादि ॥

अन देवदत्त इति संज्ञासंबन्धोल्लेखेन ज्ञान, दण्डीति द्रव्यसंबन्धोल्लेखेन ज्ञानम् । आदिशब्देन शुद्धः पट इति गुणोल्लेखेन गच्छति नर इति कर्मोल्लेखेन, गौरश्च इति सामान्यशब्दोल्लेखेन, घट इति पदमित्यभावोल्लेखेन ज्ञान गृह्यते । अन विशेषणविशेष्ययोर्बहिर्लोकैरेन्द्रियप्राप्तयोस्तु विशिष्टज्ञान बाह्येन्द्रियज, यथा दण्डी, शुद्ध इत्यादि । भिन्नेन्द्रियप्राप्तयोस्तु विशिष्टज्ञान मानसमेव, यथा देवदत्तोऽसुरभिक्षुसुममिस्यादि । अन्ये तु सर्वस्यापि सविकल्पकज्ञानस्य संज्ञादिसंबन्धोल्लेखेनोत्पाद्यमानत्वात्, संज्ञादेश्च विशेषणत्वेन विशिष्टप्रत्ययालम्बनत्वाच्च तद्विषयचक्षुरादीना व्यापारप्रसम्भवाभ्यामनसो व्यापार इति मानसमेव सविकल्पकमित्याचक्षते । संज्ञायाश्च विशेषणत्व व्यावर्तकत्वात्, यथैतेषु पुरुषेषु दपि नमाहुष्येति दण्डेन पुरुषः पुरुषान्तरादव्यावर्तते तथैतेषु पुरुषेषु देवदत्तमाहुष्येति संज्ञयापि ।

• वस्तुस्वरूपमात्रावभासकं निर्विकल्पकम् ॥

मानप्रवृत्तेन संज्ञादिसंबन्धानिरासः । अवभासकमिति तद्विषयावभा

कारणमित्यर्थ । अत्रापि प्रमाणस्यातीन्द्रियत्वात्तत्फलमेवाह ।

यथा प्रथमाक्षसन्निपातजं ज्ञानम् । युक्तावस्थाया योगिज्ञानं चेति ।

प्रथमाक्षसन्न्यवेलाया सञ्ज्ञादिसबन्धस्मरणाभावात् तदभन्तरमुत्पद्यमानं ज्ञानं निर्विकल्पकमेवोच्यते । उत्पन्ने च तस्मिन्सकृत्ग्रहणकाले साहचर्येणानुभूतयो शब्दार्थयोर्मध्येऽन्यतरस्यार्थस्य दृष्टत्वात्तत्संस्कारोद्बोधेन सञ्ज्ञाया स्मरणस्योत्पादे च पश्चात्सविकल्पकं ज्ञानमित्यभ्युपगन्तव्यं युक्तमेव । अत एव हि निर्विकल्पकमित्यभ्युपगन्तव्यम् । तदभावे हि सञ्ज्ञास्मरणाभावे सविकल्पकाभावप्रसङ्गात्, तदभावेन भानादेश्वानुत्थानमिति । युक्तावस्थाया च समाध्यवस्थाया योगिज्ञानं निर्विकल्पकं, तस्या दशाया पदार्थस्वरूपमालाव लोकनात् । इतिशब्द प्रत्यक्षलक्षणपरिसमाप्तिसूचकः ।

इति काश्मीरिकसूर्यसुनुवासुदेवविरचिताया न्यायसारपदपत्रिकाया प्रत्यक्षलक्षणपरिच्छेदः समाप्तः ॥

द्वितीयः परिच्छेदः ।

ॐ श्रीगणेशायनमः । ॐ सकलप्रमाणज्वेष्ठ प्रत्यक्ष लक्षयित्वेदानीमनुमानं प्रपञ्चयति ।

सम्यग्वाविनाभावेन परोक्षानुभवसाधनमनुमानम् ॥

सम्यक् इति मित्रपद साधनविशेषणम् । इहाविनाभावविषय स्मरणमविनाभाव । उपचारात् । साधकतमाय तृतीया । अविनाभावविषयस्मरणेनासाधारणकारणेन जनितस्य परोक्षानुभवस्य यत्सम्यक्साधनं लिङ्गशानादिकं तत्तत्तन्मनुमानमित्यर्थः । सम्यगित्यादिविशेषणानां प्रयोजनं पूर्ववद् वाच्यम् । परोक्षग्रहणं प्रत्यक्षव्यवच्छेदार्थम् । शब्दोऽपि परोक्षानुभवस्य साधनमिति तेनातिप्रसङ्गः । तद्व्यवच्छेदार्थमविनाभावेनेतिपदम् । शब्दस्य समयबले नार्थप्रतीतिहेतुत्वात् । ननु तथापि अविनाभावग्रहणेनैव प्रत्यक्षस्यापि व्यवच्छिन्नत्वाद् व्यर्थं परोक्षग्रहणमिति चेत्, सत्यम् । परोक्षत्वापरोक्षत्वजातीयासाधनविषयाश्रिते इति केयाचिदर्शनं तन्निरासार्थमनुमानफलस्वरूपकथनार्थं चाऽनुभवविशेषणत्वेनोक्तमिति केचित् परिहरन्ति । वयं तु ब्रूमः । बहिष्कृतमयो सहचरितयोर्भूयोग्रहणे सति दहनाविनाभूतो धूम इति ज्ञानमपरोक्षमानसं जायते । ततस्तत्साधनमप्यनुभवसाधनमविनाभावेनानुमानमिति तद्व्युदासाय परोक्षग्रहणमिति । केनाप्यर्थेनाविनाभाव कस्यापि तात्त्विकसम्बन्धो नास्तात्त्वतोऽनुमानलक्षणं न सम्भवतीतिमतं निरस्यति ।

स्वभावतः साध्येन साधनस्य व्याप्तिरविनाभावः ॥

प्रत्यक्षं प्रतीयमानो निराकर्तुं न शक्यत इति शेषः । तथाहि बालादयोऽपि धूमं दृष्ट्वा बहिः प्रतिपद्य तदर्थं प्रवर्तमाना दृश्यन्ते । न चान्यदर्शनेनायस्य प्रतीतिर्दहनं विना धूमो नोपपद्यत इत्येवविधाऽविनाभावग्रहणमन्तरेण सम्भवति । साध्येन साधनस्य व्याप्तिरिति यदिह साध्यस्य बहुयादव्यापकत्वं साधनस्य च धूमादेर्व्याप्यत्वं यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्तामिरन्त्यभावे तु न कचिददृष्टो धूम इति सोऽविनाभाव इत्यर्थः । तथाहि शब्दमित्यत्वे साध्ये

पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वादीनां कल्पिता व्याप्तिरस्ति । न चाद्यावविनाभाव इति तदव्यवच्छेदार्थमाह स्वभावत इति । अकरूपनयेत्यर्थः । पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वादीनां तु शब्दनित्यत्वे न स्वभाविकी व्याप्तिरस्ति । अनियतसाध्यवृत्ति-त्वात् । यथाहि नित्यः शब्दः पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात्, आकाशवदिति प्रयो-गस्तद्वदनित्यः शब्दः पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वाद् घटवदित्यपि समवत्येव । न च स्वाभाविकाविनाभावो धूमो धूमध्वजमिव तदभावमपि साधयतीति युक्तम् ।

द्विष्ट (?) भेदमाह ।

स द्विविधः । अन्वयव्यतिरेकभेदात् ॥

अन्ये तु विना केनचित्कस्यचिदभावो द्याविनाभाव इत्यविनाभावशब्दार्थे रक्ष्यन्तो व्याप्तिरेकरूपमेवाविनाभाव मन्यन्ते । तदयुक्तम् । न हि व्युत्प-त्तिरेव शब्दार्थे व्यवस्थापयति, अपि तु लौकिकप्रसिद्धिरपि । सा चावि-नाभावस्योभयरूपत्वेऽप्यस्ति । व्युत्पत्तिमाननिमित्तत्वे तिष्ठत् गौर्गौर्न स्याद् गच्छतीति गौरिति व्युत्पत्तेः ।

उभयरूपस्यास्य लक्षणमाह ।

साध्यसामान्येन साधनसामान्यस्य व्याप्तिरन्वयः । साधनसामान्या-भावेन तु साध्यसामान्याभावस्य व्याप्तिर्व्यतिरेकः ।

साध्यमेवाविवक्षितावान्तरविशेष सामान्य साध्यसामान्य ताणत्वमार्णस्य माहानसादिविशेषविवक्षाशून्यमग्निमात्मात्मत्यर्थः । तेन कर्तृभूतेन साधनमेवावि-वक्षितावातरविशेष सामान्य साधनसामान्य तस्य कर्मभूतस्य व्याप्तिः साहचर्ये पत् सोऽन्वयः । यो यो विशिष्टधूमः स स मूल एव प्रदेशे वह्निमान् यो यो धूमवान्मूत्रप्रदेशः स स वह्निमानिति व्याप्तिः सोऽन्वयः । एतेन

विशेषेऽनुगमाभावात्सामान्ये सिद्धसाधनात्

तद्वतोऽनुपपन्नत्वादनुमानकया कुतः ॥

इति दूषणं प्रत्युक्तम्, अवांतरविशेषेणान्वयाभिधानात् । सामान्ये सिद्धसाधनादित्यपि निरस्तम् । न हि यत्रकुचिदग्निरस्तीति साध्यते । किं हि यत्र पर्वतादौ धूमोपलब्धिस्तत्र मूलप्रदेशे वह्निरिति प्रदेशस्यापि

सामान्याकारेणाविनाभावग्रहणमुपदर्शितमेव । अथवा द्वयमनुमानाङ्गं पक्षधर्मता चेति । तत्र व्याप्त्याऽग्निसत्त्वसिद्धिः पक्षधर्मताबलाच्च नियतधर्मि सवन्धलक्षणविशेषसिद्धिरित्यलम् । तथा साधनमेव सामान्य साधनसामान्य तस्याभावेन साध्यमेव सामान्य तस्याभावे साध्यसामान्याभावस्तस्य व्याप्ति सादृश्यं यत्तद्व्यतिरेकः । यत्र साध्यस्याग्न्यादेरभावस्तत्र साधनस्य धूमादेरप्यभाव इति यः साध्याभावसाधनाभावयोर्व्याप्यव्यापकभावः स व्यतिरेक इत्यर्थः ।

साधनं लिङ्गम् ॥

इति पर्यायतो लक्षणम् ।

तद्विविधः । दृष्टं सामान्यतो दृष्टं च ॥

भेदनिरूपणे च शब्दः स्यार्थपरार्थभेदेन द्वैविध्यसूचने । सत्र दृष्टादृष्टविषयत्वात्साधनमपि दृष्टमुच्यते । साध्यं च क्वचित्पूर्वदृष्टमप्यनुमीयते यथा कुख्यादिध्यवहितस्वपित्रादिध्वानिलिङ्गेन । क्वचित्पूर्वमदृष्टोऽप्यनुमीयमानो दहनादि दृष्टसत्तातीयत्वाद् द्रष्टुं शक्यत्वाद्वा दृष्टं इत्युच्यते । अतस्तद्विषयमपि साधनं दृष्टमेव । अथोभयस्यापि साधनस्य लक्षणमाह ।

तत्र प्रत्यक्षयोग्यार्थानुमापकं दृष्टम् । यथा धूमोऽग्नेरिति । स्वभावविप्रकृष्टार्थानुमापकं सामान्यतो दृष्टम् । यथा रूपादिज्ञानचक्षुरादेः ।

प्रत्यक्षप्रमाणस्य योग्यं प्रत्यक्षयोग्यं । स चासावर्थश्च प्रत्यक्षयोग्यार्थः तस्यानुमापकमिति करणस्यापि कर्तृतोपचारादयं ण्युत्प्रत्ययः । प्रत्यक्षयोग्यत्वं च पूर्वं दृष्टत्वेनात्मदादिभिर्द्रष्टुं शक्यत्वेन वा । स्वभावेन च स्वरूपेण विप्रक्षार्या अत्मदादिप्रत्यक्षायोग्या परमाणादयः । तेषामनुमापकं लिङ्गं सामान्यतो दृष्टमित्युच्यते । व्याप्तिग्रहणबलाया सामान्यतो दृष्टार्थस्यानुमापकत्वात् यद्यपि सर्वमनुमानं सामान्यतो गृहीतव्याप्तिवार्थविषयं तथापि दहनानुमानं येन सामान्येन व्यपदिश्यते तस्य प्रत्यक्षविषयत्वात् तद्विषयमनुमापकं दृष्टमित्युच्यते । न चैव चक्षुराद्यनुमानं येन सामान्येन नयनत्वादिना व्य-

दिश्यते तस्य प्रत्यक्षत्वमिति । तथाहि क्रिया कारणपूर्विकेति सामान्यव्या-
तिबलात् प्रवर्तमानत्वात्सामान्यतो दृष्टमित्युच्यते ।

तत्पुनर्द्विविधम् । स्वार्थं परार्थं चेति । तत्त परोपदेशानपेक्षं स्वा-
र्थम् । परोपदेशापेक्षं परार्थम् ॥

पर उपदिश्यते येन पदसमूहेनासौ परोपदेशः । तस्य स्वरूपमाह ।

परोपदेशस्तु पञ्चावयवं वाक्यम् ॥

तुशब्दो धावयवव्यवयादि परपक्षनिरासे । पदकदम्बात्मकत्वाद् वाक्यस्य
तदवयवाः पञ्च किं पदान्येव । नेत्याह ।

प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयानिगमनान्यवयवाः ॥

वाक्यात्मका अपि प्रतिज्ञादयो महावाक्यापेक्षयावयवाः । यथावयविनः
पादादयः कायापेक्षयावयवा उच्यन्ते तद्वदित्यर्थः । आधावयवस्य
लक्षणमाह ।

तत्र प्रतिपिपादयिषया पक्षवचनं प्रतिज्ञा । यथाऽनित्यः
शब्द इति ॥

तत्त तेष्ववयवेषु मध्ये साध्यधर्मविशिष्टो धर्मी पक्ष इति वक्ष्यति तस्य
पक्षस्य वचनं हेत्याद्यवयवशून्यं यथाऽनित्यः शब्द इति । केवल पक्षवचनं
प्रतिज्ञा मा भूदित्येतदर्थमुक्तं प्रतिपिपादयिषयेति पदम् । पर प्रति प्रमाणेन
सिद्धाधयिषयेत्यर्थः । न च प्रतिज्ञा निरर्थिका, तदभावे हेत्यादिविषयापरि-
शानात् । केवलहेत्वभिधायिनोऽप्रस्तुताभिधायित्वसङ्गात् ।

शक्तस्य सूचकं हेतुवचोऽशक्तमपि स्थयम् ।

साध्याभिधानात्पक्षोक्तिः पारस्पर्येण नाप्यलम् ॥

इति वदता बौदेन स्वप्रवृत्तिः स्ववचनेन विदम्बिता । पक्षोक्तिः

पारपर्यण नात्यलमित्यस्य वचनस्य प्रतिशरूपत्वात् । द्वितीयावयवस्य लक्षणमाह ।

साधनत्वस्यापक्व लिङ्गवचन हेतु । यथा तीव्रादिधर्मोपेतत्वादिति ॥

लिङ्गवचन हेतुरित्युच्यमाने यो यो धूमवानित्यादिवचनारम्भे हेतुस्य प्रसङ्गस्त्रित्वपर्यं साधनत्वस्यापकमिति विशेषणम् । धूमवत्त्वाद्धूमवत्त्वेन वा सज्जुमो यस्माद्भवतीत्यादिवचनमेव हेतुरित्यर्थः । भेदमाह ।

स त्रिविधः । अन्वय-यतिरेकी केवलान्वयी केवल-यतिरेकी चेति ॥

चकार कारणानुमान कार्यानुमान अकार्यकारणानुमानमिति सूत्रोक्तं त्रैविध्यसूचने । अत्र लिङ्गस्यान्वयव्यतिरेक्यादिरूपेण त्रैविध्यात्तद्वाचक शब्दरूपा हेतुराप तपोत्त उपचारात् । उपचारे च प्रयोजनं लिङ्गस्य दृष्टत्वे हेतुरपि दृष्टो भवत्यदृष्टत्वे चादृष्टत्वमित्युक्तं साधनम् । आद्य हेतु लक्षयति ।

तत्र पञ्चरूपोऽन्वय-यतिरेकी । रूपाणि तु प्रदर्श्यन्ते । पक्षधर्मत्वं सपक्षे सत्त्वं विपक्षादव्यावृत्तिरभाधितविषयत्वमस्तत्प्रातिपक्षत्व चेति ॥

तत्र हेतु त्रिविधेषु हेतुषु पञ्चरूपाणि यस्यासौ पञ्चरूपो हेतुरित्यत्राप्युपचारः । तु शब्दस्त्रिरूप एव हेतुरिति मतस्य निरासे । अर्वाचित प्रमाणाविरुद्धो विषय साध्याऽर्थो यस्यासावभाधितविषयस्तस्य भावस्तत्त्वम् । अत्रानु प्रतिपक्ष साध्यावेन यस्यासावक्त प्रतिपक्षस्तस्य भावस्तत्त्वम् । पक्ष रूपाणि व्याचष्टे ।

तत्र सा यधर्मविशिष्टो धर्मी पक्षः । तत्र व्याप्यवृत्तित्व हेतोः पक्षधर्मत्वम् ॥

तेन व्याप्यपक्षे वृत्तियस्यासौ व्याप्यवृत्तिस्तस्य भावो व्याप्यवृत्तित्व पक्षधर्मत्वमुच्यते । न पुन पक्षैकदेशवृत्तित्वमित्यर्थः ।

१ इ. omits this

२ न च इ drop प्रदर्श्यन्ते ।

३ इ drops धर्मी ।

साध्यसमानधर्मा धर्मा सपक्षः । तत्र सर्वसिन्नेकदेशे वा हेतौवृत्तिः
सपक्षे सत्त्वम् ॥

समानो धर्मो यस्यासौ समानधर्मा । धर्मादनिच् केवलात् (पा. ५।
४।१२४) इति बहुमीहौ धर्मशब्दादनिच् । साध्येन समानधर्मा साध्यस-
मानधर्मोति पश्चात्तत्पुरुषः ।

साध्यव्यावृत्तधर्मा धर्मा विपक्षः । तत्र सर्वसिन् विपक्षे हेतोरवृ-
त्तिर्विपक्षाद् व्यावृत्तिः ॥

साध्याद् व्यावृत्तः साध्यव्यावृत्तः । स एव धर्मो यस्यासौ साध्यव्यावृत्तधर्मा
साध्यशून्य इत्यर्थः । धर्मीति पदेन

तस्माद् वैधर्म्यदृष्टान्ते नेष्टो धर्मा समाश्रयः ।

तदभावे च तत्रेति वचनादेव तद्वतिः ॥

इति बौद्धमत निरस्यति । न हि धर्मिणमन्तरेण वचनमात्राद् व्यतिरेक-
प्रतीतिर्भवितुमर्हति । धूमे सति बहिरवश्यमस्तीति वचनमात्रादेवान्वयसिद्धौ
साधर्म्यदृष्टान्तेऽपि धर्मिणो वैयर्थ्यप्रसगात् । यद्यपि हेतुरूपाभिधानप्रस्तावा
देव हेतोरिति लभ्यते तथापि स्पष्टार्थं पुनरभिधानम् ।

प्रमाणाऽविरोधिनि प्रतिज्ञातेऽर्थे हेतौवृत्तिरबाधितविषयत्वम् ॥

प्रमाणेन प्रत्यक्षादिनाऽविरोधः प्रमाणाऽविरोधः स विद्यते यस्यासौ
प्रमाणाविरोधी तस्मिन् प्रतिज्ञाते नित्यत्वादिधर्मके शब्दादौ वृत्तिः । हेतो-
रित्यधिकारात् प्रस्तावाच्च लभ्यते ।

साध्यतद्विपरीतयोः साधनस्याऽत्रिरूपत्वमसत्प्रतिपक्षत्वम् ॥

साध्य शब्दानित्यत्वादिति तद्विपरीतं शब्दनित्यत्वादि तयोरुभयोरपि साध्य-
मानयोः सतोः साधनस्य कार्यत्वादेरत्रिरूपत्व पक्षधर्मत्वसपक्षेसत्त्वविपक्षाद्-

१ क drops हेतोः ।

२ क drops हेतोः ।

व्यावृत्तिलक्षणरूपरहितत्वम् । किन्त्वेकस्मिन् साध्य एव निरूप्यत्वमिति भावः ।
अन्वययतिरेकिणोऽवान्तरमेद सोदाहरणमाह ।

स द्विविधः । सर्पक्षैकदेशवृत्तिभेदात् ॥

सपक्षे सर्वस्मिन्नेकदेशे वा या वृत्तिस्तस्या भेदात् ।

तद्यथाऽनित्य शब्द कार्यत्वादिति सपक्षव्यापकः ॥

नन्वनित्यत्व नाम विनाशित्व तस्मिन् साध्ये प्रागभावोऽपि सपक्षः । न च
तत्र कार्यत्वमस्ति । अतः कथमयं सपक्षव्यापको हेतुः । नैव दोषः । विनाशी
एतन्नित्य उच्यते विनाशश्चाभावः । न च प्रागभावस्याभावान्तरमस्ति ।
भावोत्पादेनैव प्रागभावो नष्ट इति व्यवहारोपपत्तेर्भावाभावयोः सहानुवृत्त्यन-
लक्षणो विराध इति । अन्ये त्वनित्यत्व नाम वस्तुत्वे सति विनाशित्वम् ।
अस्मिन् साध्ये न प्रागभावस्य सपक्षत्वमिति परिहरन्ति । मनु तथापि कार्यत्व
नाम प्रागसतः पश्चादामलामो विधीयते तन्नानित्यत्वशून्ये प्रवृत्ताभावेऽप्य-
स्तीति चेत् सत्यम्, सामान्यवत्त्वे सतीतिवक्ष्यमाणविशेषणस्यात्र स्मरणाददूष-
णमेतत् । अथवा स्वकारणसमवायित्व कार्यत्व, तच्च प्रवृत्ते नास्ति ।

सामान्यवत्त्वे सति अस्मदादिबाह्येन्द्रियग्राह्यत्वादिति सपक्षैक-
देशवृत्तिः ॥

इन्द्रियग्राह्यत्वादित्य शब्द इत्युक्ते मनोग्राह्येणात्मना नित्येन व्यभिचार
इति तन्निवृत्त्यर्थे बाह्यग्रहणम् । तथापि परमाणूनां योगिताह्येन्द्रियग्राह्यत्वमस्ति,
न चात्रानित्यत्व तत्रिरासायास्मदादिग्रहणम् । तत्तासामान्ये व्यभिचारस्तत्रि-
रासाय सामान्यवत्त्वे सतीति विशेषणम् । अतः सकलशब्दपक्षीकारेऽपि बाह्ये
द्रियग्राह्यत्व नाम ग्रहणयोग्यत्व विवक्षितं, तच्च सर्वशब्दानामस्ति । ग्रह-
णमापिताना ॥ दूरत्वेन श्रोत्रसंवासावादग्रहणं न पुनरयोग्यत्वादती । न सप-
क्षैकदेशवृत्तिरयं हेतुः किन्तु सुखादावनित्येऽपि सपक्षः ॥ वर्तते इति सपक्ष-
कदेशवृत्तिः । केवलान्वयिणो रक्षणमाह ।

पक्षव्यापक सपक्षवृत्तिरविद्यमानविपक्षः केवलान्वयी ॥

अवाधितविषयत्वे च असत्प्रातिपक्षत्वे च सतीति विशेषणमत्रोत्तरलक्षणवाक्ये चार्थालम्ब्यत इति सग्रहेणोक्तम् ।

स च पूर्ववद् द्विविध ॥

सपक्षव्यापकसपक्षैकदेशवृत्तिभेदाद् द्विविध इत्यर्थः । उभयोरप्युदाहरणमाह ।

तद्यथा विवादास्पदीभूतान्यदृष्टार्दानि कस्याचित्प्रत्यक्षाणि प्रमेयत्वात्करतलामलवधत् । सैव प्रतिज्ञा मीमांसकानामप्रत्यक्षत्वादस्मत्सुत्वादिवैदिति ॥

अत्राद्यो हेतुः सपक्षव्यापकः । द्वितीयस्तु सपक्षैकदेशवृत्तिः । घटादावभावात् । ननु मीमांसकानामप्रत्यक्षत्व नाम विशेषनिषेधस्य शेषाम्यनुशाधिष्यत्वा मीमांसकव्यतिरिक्तपुरुषप्रत्यक्षत्व यदि हेतुस्तदा साध्यहेतुत्वेऽविशिष्टे, अथ निषेधमात्र हेतुस्तदा शशविपाणादिना व्यभिचारः । सत्र मीमांसकानामप्रत्यक्षत्वसमवेऽपि कस्यचित् प्रत्यक्षत्वाभावादिति चेन्मैवम् । मीमांसकानामप्रत्यक्षानिरिक्तप्रमाणग्राह्यत्वस्य हेतुत्वेन विवक्षितत्वात् । केवलान्वयी प्रमाण अवाधितविषयत्वात्प्रतिपक्षत्वपक्षव्यापकत्वे सति सपक्ष एव सत्वात्, अन्वयव्यतिरेकवत् । केवलव्यतिरेकिणो लक्षणमाह ।

पक्षव्यापकोऽविद्यमानसपक्षो विपक्षादव्यावृत्तः केवलव्यतिरेकी ॥

तस्योदाहरणमाह ।

यथा सर्ववित्कर्तृक सर्वं कार्यं काटाचित्कत्वात् । यत् सर्ववित्कर्तृपूर्वकं न भवति तत् काटाचित्कमपि न भवति । यथाकाशम् ॥

१ ग. घ ड reads करतलादिवत् ।

२ घ ड add इति सपक्षव्यापकः ।

३ ग. ड. च. add सपक्षैकदेशवृत्तिः ।

४ ड adds स चाप्रसङ्गोन्नेयी प्रसङ्गोन्नेयी च,

५ ड drops this sentence

न चाप्रसिद्धविशेषण पक्ष इति दूषण, सर्वविदादिपदार्थानां प्रसिद्धत्वं ।
 पदार्थान्वयरूपवाक्यार्थस्याप्रसिद्धत्वादप्रसिद्ध पक्ष इति चेत् तर्हि पर्वो
 वह्निमानिति वाक्यार्थस्यानुमानात्पूर्वमप्रसिद्धत्वादप्रसिद्धविशेषणत्वेन धूमाऽ
 मानस्याप्यप्रामाण्यप्रसंगः । नन्वेव शशविषाणपूर्वकत्वमपि साध्यवशे स्यात्
 सर्वं कार्यं शशविषाणपूर्वकं वादाचित्त्वत्वादिति तत्र । विपक्षे दाधक
 प्रमाणसहितस्य केवलव्यतिरेकिणः प्रमाणत्वाभ्युपगमात् सर्ववित्कर्तृपूर्व
 कत्वाभावे हि कार्यत्वमेव न स्यात् । तथाहि कार्यवैचित्र्यात् कारणवैचित्र्य
 मनुमीयते । कारणानां च दृष्टानां जलभूमिवीजादीनां क्वचिदवैचित्र्येऽपि
 कार्यस्थ फलस्य वैचित्र्योपलम्भाद् विचित्रमदृष्टरूपं कारणं सिध्यतीति
 सर्वस्यापि कार्यरूपस्यादृष्टपूर्वकत्वं सिद्धम् । तच्चादृष्टरूपं कारणमचेतनत्वात्
 तनानधिष्ठितं दण्डादिवत्स्वकार्यं न व्याप्रियते । न च तदज्ञानक्षरमदादिस्त
 त्येरयतीति युक्तम् । अतोऽदृष्टादिकारणाविशेषाविशिष्टज्ञानवानेव कर्ता भविष्य
 मर्हतीति तर्कसहितभेदेदं प्रमाणम् । शशविषाणपूर्वकत्वाभावे च विपक्षेः
 किंचिद्वाधकमस्ति । तथाहि शशविषाणं नाम यदि द्रव्यमेव तदा कथं
 कारणं स्यात् । अथातुच्छ सकलकार्यकारणभूतादृष्टाद्याभिन्नं तत्रैकं वाऽङ्गी
 क्रियते तदा सशभेदमात्रं स्यादिति । केवलव्यतिरेकिण उदाहरणान्तरमाह ।

प्रसंगद्वारेण वा यथा नेत्रं निरात्मकं जीवच्छरीरमप्राणादिमत्त्व-
 प्रमगाह्योष्ठादिवदिति ॥

प्रसंगशब्द एव द्वारमुपायः प्रसंगद्वारं तेन प्रसंगशब्देनैव नेत्रत्वार्थः ।
 केवलव्यतिरेकी प्रमाणमवाधितविषयत्वाऽलप्यतिपक्षत्वे पक्षव्यापकत्वे च सति
 विपक्षादेव सर्वस्माद् व्याधर्तमानत्वादन्वयव्यतिरेकित्वम् । इदानीमनुमानपरि
 श्रुतावन्यत्रोपयोगिना हेत्वाभासानां स्वरूपं निरूपयितुकामस्तेषां प्रसंगं ताव
 द्दर्शयति ।

एतेन हेत्वाभासानामहेतुत्वमुक्तं भवति ॥

एतेन हेतुस्वरूपवर्णनेन तदाभासानामहेतुत्वमुक्तं भवति हेतुत्वक्षरहित
 त्वादिति भावः । तल्लक्षणमाह ।

हेतुलक्षणरहिता हेतुवदाभासमाना हेत्वाभासा इति ॥

सम्यग्हेतुरपि कस्यचिदज्ञस्याहेतुवदवभासते न पुनर्हेतुरेवेति । न चासौ हेत्वाभास इति तन्निरासायोक्त हेतुलक्षणरहिता इति । हेतुलक्षणरहिता वटादयो भवन्ति न च ते हेत्वाभासाः । अत उभय समिलित हेतुलक्षणम् । हेतुलक्षणरहितानां अपि हेतुवदवभासमानत्वं पक्षधर्माण्यन्यतमवत्वेन विभजते ।

असिद्धविरुद्धानैकान्तिकानव्यवसितकालात्ययापदिष्टप्रकरणसमाः ॥

तेषां क्रमेण लक्षणमाह ।

तत्रानिश्चितपक्षवृत्तिरसिद्धः ॥

अनिश्चिता सदिग्धा नास्तीति निश्चिता वा पक्षे वृत्तिर्यस्यासावानिश्चितपक्ष-
वृत्तिः ।

पक्षविपक्षयोरेव वर्तमानो^१ विरुद्धः ॥

न सपक्षे इति भावः । साध्य विरुद्धादीति विरुद्धः ।

पक्षसपक्षविपक्षवृत्तिरनैकान्तिकः ॥

एकस्मिन्समये साध्ये न नियतो न धैकान्तिकोऽनैकान्तिकः । न त्वनेना-
सासिद्धोऽनूक्तः ।

साध्यासाधकः पक्ष एव वर्तमानो हेतुरनव्यवसितः ॥

पक्ष एव वर्तमानः केवलव्यतिरेक्यपि भवति । न चासौ हेत्वाभास इत्य-
तस्तदव्यवच्छेदार्थं साध्यासाधक इति पदम् ।

प्रमाणबाधिते पक्षे वर्तमानो हेतुः कालात्ययापदिष्टः ॥

कालस्यात्ययोऽतिक्रमस्त्वस्मिन्सत्यपदिष्ट उक्तः कालात्ययापदिष्टः । सन्देह-
योग्यपक्षोपन्यासानन्तरं हेतूपन्यासस्य कालः । प्रमाणान्तरेण सन्देहयोग्यता-
निश्चये विपरीतनिश्चये च सन्देहो नास्तीत्यर्थः ।

१ ड has हेतुत्वलक्षण०

२ घ. adds ते चानेकप्रकाराः ।

३ क and च add हेतुः ।

स्वपक्षपरपक्षासिद्धावपि त्रिरूपो हेतु प्रकरणसम ॥

प्रकरणयो पञ्चप्रतिपञ्च्यो साधन सम प्रकरणसम पञ्चधर्मत्व सपक्षे स विपक्षाद्व्यावृत्तिरिति त्रिरूपत्वेन । अथैयामवान्तरभेद सोदाहरण प्रपञ्चा तुकामोऽदक्यत्व तावन्निरस्यति ।

यद्यप्येषा सूक्ष्मा भेदा अनन्तत्वान्न शस्यन्ते वस्तु तथापि म्यु दृष्टिमाश्रित्य कियन्तो भेदा लक्षणोदाहरणाम्या प्रदर्श्यन्ते ॥

शिष्यव्युत्पन्नव्यर्थमिति शेष । दृश्यते इति दृष्टि । आत्र हेत्वाभा प्रपञ्चयति ।

असिद्धभेदास्तावत् । स्वरूपासिद्धो यथा अनित्य शब्दश्चापत्वादिति ॥

स्वरूपेणासिद्ध स्वरूपासिद्ध । स्वरूपमसिद्ध वा यस्यासौ स्वरूपासिद्ध यद्यपि चाक्षुषत्व स्वरूपेण रूपादावस्ति तथापि शब्दे धर्मिणि निर्दिष्ट चापत्य नास्तीति स्वरूपासिद्ध न तु व्यधिकरणासिद्धम् ।

व्याधिकरणासिद्धो यथाऽनित्य शब्दः पैदस्य श्रुतवत्त्वादिति । पञ्चविलक्षणमधिकरण यस्यासौ व्यधिकरण स चासावसिद्धश्चेति विप्रद्व विशेष्यासिद्धो यथाऽनित्य शब्द सामान्यवत्त्वे सति चाक्षुषत्वादिति ॥

विशेष्य चाक्षुषत्वमसिद्ध यत्र हेत्वाभास सोऽय विशेष्यासिद्ध ।

विशेषणासिद्धो यथाऽनित्य शब्दश्चाक्षुषवत्त्वे सति सामान्यत्वादिति ॥

चाक्षुषत्व नित्ये गोत्वादावस्ताति तदव्यवच्छेदार्थमुभयत्रापि सामान्यवत्त्वग्रहणम् ।

१ ग घ ङ च drop लक्षणादाहरणाम्याम् ।

२ ग घ च पञ्चस्य ।

भागसिद्धो यथाऽनित्य. शब्द प्रयत्नानन्तराधिकत्वात् ॥

यद्यपि वायवीयादिशब्दानामीश्वरप्रयत्नपूर्वकत्वमस्ति तथापि प्रयत्नम
रीत्रादिभायानुविधायित्वलक्षण प्रयत्नानन्तरीयकत्वमत्र विवक्षितम् । तच्च
वीयादिशब्दे नास्तीति भागासिद्धत्वम् ।

आश्रयासिद्धो यथाऽस्ति प्रधान विश्वपरिणामित्वादिति ॥

आश्रयस्य प्रधानस्यासिद्धत्वात् सिद्धत्वानुमानैयर्थ्यमिति भावः ।

आश्रयैरुद्देशासिद्धो यथा नित्या प्रधानपुरुषेश्वरा अकृतक-
दिति ॥

वक्षीकृताना मभ्यात् प्रधानस्यैकदेशस्यासिद्धत्वात् ।

व्यर्थविशेष्यासिद्धो यथाऽनित्य शब्द कृतकत्वे सति सामान्य
वादिति । व्यर्थविशेषणासिद्धो यथाऽनित्य शब्द सामान्यवत्त्वे
ति कृतकत्वादिति ॥

व्यर्थ विशेष्य यस्मिन् हेत्वाभासेऽसौ व्यर्थविशेष्य । व्यर्थविशेष्यश्चासाव
द्व्यतिरिक्त इति व्यर्थविशेष्यासिद्धः । एवमितरत्तापि । प्रागसत् सत्तासबन्ध कृत
चम् । तच्च प्रवृत्ते नास्तीति व्यभिचारात्तत्र सामान्यवत्त्व व्यर्थमित्यर्थः ।
सिद्धत्वं हेतोः कृतकत्वस्य मीमांसकाभिप्रायेण ।

सदिग्धासिद्धो यथा धूमवाष्पादिविवेकानिश्चये कश्चिदाहाऽग्नि
नय प्रदेशो धूमवत्त्वादिति ॥

वाष्पादीत्यादिशब्देन मपकवर्तिस्वीकारः ।

सदिग्धविशेष्यासिद्धो यथाऽद्यापि रागादियुक्तः कपिल पुरुषत्वे
त्यद्याप्यनुत्पन्नतत्त्वज्ञानत्वादिति । सदिग्धविशेषणासिद्धो यथाऽ-

१ इ. has विभागासिद्धो ।

२ च. drops अद्यापि । च reads सति सर्वदानुत्पन्न० ।

द्यापि रागादियुक्तः कपिलः सर्वदा तत्त्वज्ञानरहितत्वे सति पुनरिति' ॥

कपिलस्यापि कदाचिद्रागादियोगोऽस्तीति सिद्धसाधनता स्यादतस्तत् प्रतिज्ञायामन्यापीति पदम् । अनुत्पन्नतत्त्वज्ञानत्वादित्युक्ते महायोगिभिचारः । तेषां कदाचिदनुत्पन्नतत्त्वज्ञानत्वेऽप्यन्यापि रागादियोगाभा अतोऽन्यापीति सर्वदेति च हेतुविशेषणं कृतम् । पाषाणादिना ध्यापरिहारार्थं पुरुषत्वे सतीति विशेषणम् । ननूमययासिद्धान्यतरासिद्धाणां कस्मादसिद्धभेदो मोदादृष्टावित्याशङ्क्याह ।

त एतेऽसिद्धभेदा यदोभयवाद्यसिद्धत्वेन विवक्षितास्तदोभेदसिद्धा भवन्ति । यदात्वन्यतरवाद्यसिद्धत्वेन विवक्षितास्तदाऽन्यतरसिद्धा भवन्ति ॥

विरुद्धभेदाभ्यु । सति सपक्षे चत्वारो विरुद्धभेदाः । पक्षार्थव्यापको यथा नित्य शब्दः कार्यत्वात् ॥

उभयान्तोपलक्षितस्य सत्त्वमनित्यत्वम् । न पुनर्विनाशित्वम् । तद्विनित्यत्वमतः प्रागभावप्रचक्षताभावयोरपि नित्यत्वात्तत्त्वत्वम् । स्वकारणवायस्तु कार्यत्वम् । तच्च प्रागभावादित्यु नास्तीति विरुद्धत्वम् । यदि सादिमन्त्र कार्यत्वमिष्यते तदा प्रथमेऽपि गतत्वादनैकान्तिकत्वापि नित्यत्वमिति ।

षष्ठैकदेशवृत्तिः पक्षव्यापको यथा नित्य शब्दः सामान्यसत्यस्मदादिबाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात् ॥

१ ए and च. add विरुद्धविशेष्यासिद्धो यथाऽनित्य. शब्दः, अ सति अकृतत्वात् । विरुद्धविशेषणासिद्धो यथाऽनित्य शब्दः. अकृत सति अभूतत्वात् ।

२ and ग. ड read तदोभयासिद्धा भवन्ति.

३ ग. घ. ड Omit वादि.

तेगिना परमाणवोऽपि बाह्येन्द्रियग्राह्यास्ततः सपक्षवृत्तित्वाच्च विरुद्धत्व
इत्यस्मादादिग्रहणम् । तथापि सामान्ये नित्येऽप्यस्तीति सामान्यवत्त्वे
तेपदम् । ग्राह्यत्व ग्रहणयोग्यत्व विवाक्षितम् । तच्च सर्वशब्देऽप्यस्तीति
पापकत्वम् ।

पक्षविपक्षैकदेशवृत्तिर्यथा नित्य शब्द प्रयत्नानन्तरीयकत्वात् ॥
प्रयत्नतारतम्यानुविधायित्व प्रयत्नानन्तरीयकत्वम् । तद्वाच्यादिशब्दे नास्तीति
विपक्षैकदेशवृत्तिरिति ।

पक्षैकदेशवृत्तिर्विपक्षव्यापको यथा नित्या पृथिवी कृतकत्वात् ॥
व्याख्यातप्रायमेतत् ।

असति सपक्षे चत्वारो विरुद्धा । पक्षविपक्षव्यापको यथाऽऽकाश
पगुण. शब्द प्रमेयत्वात् ॥

आकाशविशेषगुणत्व साध्य शब्दव्यतिरेकेणान्यत्र नास्तीति सपक्षाभाव ।
उत्तरानुमानेष्वपीति बोध्यम् ।

पक्षविपक्षैकदेशवृत्तिर्यथाऽऽकाशविशेषगुण शब्द प्रयत्नानन्त
कृत्वात् । पक्षव्यापको विपक्षैकदेशवृत्तिर्यथाऽऽकाशविशेषगुण
दो बाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात् ॥

ग्रहणयोग्यत्व सर्वशब्देष्वस्तीति पक्षव्यापकत्वम् । अन्यत्र तु क्वचित्सुखादौ
तीति विपक्षैकदेशवृत्तित्वम् ।

विपक्षव्यापक पक्षैकदेशवृत्तिर्यथाऽऽकाशविशेषगुण शब्दोऽ
त्मकत्वात् ॥

मुपतिगन्त पदम् । अपदात्मकत्व मेयादिशब्द एवास्तीति पक्षैकदेशवृत्ति
[] अत्र बोधयति ।

विद्यमानसपक्षविपक्ष पक्षैर्देशवृत्तिर्यथा सर्वं द्रव्यमानित्य क्रियावत्त्वात्॥

पक्षोक्तृतेष्वकाशादिषु क्रियावत्त्वस्याभावादिति पक्षैर्देशवृत्तित्वम् । पक्षी
कृताच्च द्रव्यादन्यत्राभावादसाधारणत्वमिति ।

अविद्यमानविपक्षो विद्यमानसपक्ष पक्षन्यापको यथा सर्वं कार्य
नित्यमुत्पत्तिमैत्वादिति ॥

सर्वकार्यस्य पक्षीकारेण नित्यत्वस्य साध्यस्य सपक्षा आकाशादयः सन्ति
न ॥ विपक्षा अनित्यस्य सर्वस्य पक्षीकृतत्वादिति ।

अविद्यमानविपक्षो विद्यमानसपक्ष पक्षैर्देशवृत्तिर्यथा सर्वं कार्य
नित्यं साध्यवत्त्वात् ।

अत्रापि पूर्ववत् प्रागभावात् इत्याभावयोः सपक्षश्च न पुनर्विपक्षत्वम् । अवि
द्यमानसपक्षो विद्यमानविपक्ष पक्षन्यापकस्तु कलव्यतिरेकी, नासाधारणो
व्याप्तिमत्त्वात् । अव्याप्तिस्तु भज्यासाधारणोभया सर्वं प्रधानान्वित कार्यत्वा
दिति । नहि प्रधानान्वितत्वेन किंचिद्बाधकमस्तीत्ययति । अत्रैव च
साध्ये कुपितत्वादिति भागासिद्धा वेति ।

कालांत्ययापदिष्टभेदास्तु । प्रत्यक्षविरुद्धो यथाऽनुष्णोऽग्नि
कृतकत्वात् ॥

सर्वधैव गृहीतस्य निषण्णुमद्यस्यत्वादुष्णत्वग्रहणमद्गीकार्यम् । ग्रहणं च
प्रत्यभणात्पादावेवेति प्रत्यक्षस्य बलीयस्त्वम् ।

अनुमानविरुद्धो यथा परमाणूनामनित्यत्व मूर्तत्वात् ॥

* ग, घ, ङ, and च read उत्पत्तिधर्मवत्त्वात्

२ घ adds अविद्यमानसपक्ष विद्यमानविपक्ष पक्षन्यापको यथा सर्वं
कार्यं अनित्य उत्पत्तिधर्मवत्त्वात् । अविद्यमानसपक्ष विद्यमानविपक्ष पक्षैर्
देशवृत्तिर्यथा सर्वं कार्यमनित्य साध्यवत्त्वात् ॥

* ग ङ and च read अनित्या परमाणव मूर्तत्वात् ॥

यद्यप्यनुमानमत्रिणानुमानस्य बाधो न समवाति तथापि बलवता दुर्बलो बाध्यते प्रत्यक्षेणैव । नहि प्रत्यक्षमेवानुमानस्य बाधकम् । अन्यथा हि विवादपदेऽलातचक्रे प्रत्यक्षमपि बाधकं स्यात् । तथाह्यत्र विवादपदमलातचक्रं न भवति विशिष्टालातत्वात् । अभ्रमणावस्थालातवदिति । अनुमानमेव बाधकं, प्रत्यक्षं चाशुतरभ्रमणवशाद् भ्रान्तम् । एवमिहापि परमाणुसाधकस्याप्रामाण्ये धर्मिण एवाभावान्मूर्तत्वानुमानमाश्रयासिद्धं स्यात् । प्रामाण्ये वा तस्य पारस्पर्येण नित्यत्वसाधकत्वात्तेन बाधितविषयत्वमिति । तथाहि अल्पपरिमाणतरतमभावः क्वचिदाश्रये विभ्रान्तः परिमाणतरतमभावत्यान्महत्परिमाणतरतमभाववदिति निरतिशयाल्पपरिमाणवस्तुसिद्धौ तस्योपादानकारणाभावादनुत्पत्तिः । कार्यापेक्षयाह्यपरिमाणानि खलूपादानानि यथा पटस्य तन्तवः । न च परिमाणुभ्योऽल्पपरिणाम किञ्चिदस्ति । अतः कारणशून्यवस्तुसिद्धावनित्यत्व धर्मिग्राहकप्रमाणबाधितमिति ।

आगमविरुद्धो यथा ब्राह्मणेन मुरा पेया द्रवद्रव्यत्वात् क्षीरवदिति ॥

गोडी पैठी च माध्वी च विशेषा त्रिविधा मुरा ।

यथैवैका तथैवान्या न पातम्या द्विजोत्तमैः ॥

मुरा वै मलमलानां पाध्मा च मलमुच्यते ।

तस्माद्ब्राह्मणराजन्यौ वैश्यश्च न पिबेत्पुराम् ॥

इत्यादिरागमः । न चागमस्यैवानुमानेन बाध इति बाध्यम् । पेयत्वं हि मुरायाः पीताया अपापहेतुत्वं साध्यमन्यथा सिद्धसाधनत्वप्रसङ्गः स्यात् । तन्व साध्य दृष्टान्ते क्षीरादावागमैकसमाधिगम्यम् । अस्मदादेः तदप्रामाण्ये च दृष्टान्तस्यासिद्धावनुमानस्यानुत्थानप्रसङ्गात् तस्मादत्रागमस्यैव बलवत्वमिति ।

प्रत्यक्षैकदेशविरुद्धो यथा सर्व तेजोऽनुष्णं रूपित्वादिति ॥

सर्वस्य तेजसोऽनुणत्वसाधने परमाणुषु ज्योत्स्नाया वास्मदादीना प्रत्यक्षेण विरुद्धो न सम्भवति । प्रत्यक्षैकदेशविरुद्धो प्रत्यक्षैकदेशविरुद्ध इत्यर्थः ।

अनुमानैकदेशविरुद्धो यथा नित्याश्रया द्रवत्वरूपरसगन्धस्पर्शा नित्या अप्रदेशवृत्तिसमानजात्यारंभकत्वे सति परमाणुवृत्तित्वात् तद् तैकत्वमिति ॥

परमाणुवृत्तित्वादित्युक्ते सयोगेन व्यभिचार सन्नित्यर्थमप्रदेशप्रज्ञम् । तथापि द्वित्यादौ व्यभिचारस्तत्परिहाराय समानजात्यारंभकत्वं सतीति पदम् । तथापि द्वयणुके व्यभिचारस्तन्नित्यर्थं गुणे सतीति विशेषणमूहम् । अत्र च नैमित्तिकद्रव्यव्यवर्थायपरमाणुरूपादिष्वेव नित्यत्वमनुमानेन विरुद्धमस्ति : सासिद्धिकद्रवत्वसलिलादिपरमाणुरूपादिष्विति । तथाहि पार्थिवपरमाणुरूपरसगन्धस्पर्शा अभिसंयोगात् पार्थिवविशेषगुणत्वाद् घनरूपादिघत् पार्थिवतैजसपरमाणुद्रवत्व पाक्य पार्थिवतैजसद्रवत्वात् सर्पिः सुवर्णादिद्रवत्वघत् ।

आगमैकदेशविरुद्धो यथा सर्वेषां देवर्षीणां शरीराणि पार्थिवानि शरीरत्वादस्मदादिशरीरमिति ॥

वनाच्छेदानामृषीणां च शरीराणि आप्यतैजसवायवीयानि श्रूयन्ते तस्मादागमैकदेशविरुद्धोऽयं हेतुः ।

प्रकरणसमस्योदाहरणं यथाऽनित्यं शब्दः पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात्सपक्षवत् ॥

एक एवायं हेतुः अनित्यत्व इव नित्यत्वेऽपि समान इति ।

नित्यं शब्दः पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात्सपक्षवदिति । एकत्र तुल्यपक्षणविरुद्धहेतुद्वयोपनिपातो विरुद्धाऽव्याभिचारीत्येके ॥

एक इति वयमित्यर्थः । अन्ये तु प्रकरणसमोऽयमित्याहुः । भिन्नविपर्ययेतुसनिपातो विरुद्धाऽव्याभिचारी माऽमूर्दित्येकधेतिपदम् । तथापि नित्य

— १ च omits अनित्य शब्दः सपक्षवत् ।

२ च reads गगनवत् ।

शब्दः कार्यत्वाद् घटवद् गुणः शब्दः कर्मव्यतिरिक्तसामान्यवत्वे सति सामा-
न्यधत्तामनाधारत्वाद्द्रुपादित्वनयोर्विरुद्धाव्यभिचारित्वं स्यात् तन्निषेधाय विरुद्ध-
ग्रहणम् । एवमपि नित्यः शब्दः प्रमेयत्वादनित्यः शब्दः कार्यत्वादित्यनयो-
स्तथात्व स्यादित्यतस्तुत्यलक्षणग्रहणम् । प्रकृतप्रमेयस्यानैकान्तिकत्वात् तुत्य-
लक्षणस्य निरुप्ताऽऽत्मकतुत्यलक्षणाभावादुदाहरति—

यथा नित्यमाकाशमूर्तद्रव्यत्वादात्मवत्, अनित्यमाकाशमस्मद्भादि-
बाह्येन्द्रियग्राह्यगुणाऽऽधारत्वाद् घटादिवत् ॥

ननु वस्तुनो द्वैरूप्यासंभवादवश्यमन्यतरानुमान मुनष्टमेव ततश्चासिद्धादि-
दूषणतुष्टत्वात्तेष्वेवान्तर्भावो भविष्यति किं हेत्वाभासाऽन्युपगमेनेत्याऽऽशङ्क्या-
ऽऽह ।

स स्खलु पुरुषविशेषमपेक्षमाणो हेत्वाभासो भवत्यन्यतरासिद्धवदिति॥

यथा पर प्राति अक्षिद्व हेतुं यः समर्थयितुमशक्तस्तदपेक्षयाऽन्यतरासिद्धो
हेत्वाभासो भवति, यथा वा दूषणान्तरोद्भावनासमर्थस्य प्रकरणसमः तथा-
दूषणान्तरोद्भावनायां विकलशक्तेर्विरुद्धाव्यभिचारीति । यदा त्वन्यतरानुमानस्य
धर्मिग्राहकप्रमाणबाधमुन्नावयति तदा कालात्ययापदिष्टदोषदुष्ट भवत्येकमन्य-
तरप्रमाणमिति । अतः पुनरनित्यत्वसाधकानुमानमेव धर्मिग्राहकप्रमाणबाधि-
तम् । तथाहि व्यापकमेवाऽऽकाशमिति प्रत्यक्षपरिच्छेदे समर्थितम् । अतः
समानजातीयोऽनादानकारणाभावादाकाशमनुत्पत्तिधर्मकं सिद्धमिति कथं तद-
नित्यं भविष्यतीति ।

हेतुप्रसंगेन हेत्वाभासानभिधायोदाहरणाऽऽख्यमवयवमाह—

सम्यग्दृष्टान्ताभिधानमुदाहरणम् ।

सम्यगित्यभिधानविशेषणं भिन्नं पदम् । तच्चाव्याप्त्याभिधानादोर्निरासार्थम्
उदाहरणभेदमाह—

१ द reads अमूर्तत्वात् । २ ग, घ, ङ and च add एवं before
अनित्य ३ च reads ग्राह्यविशेषगुणः

तदिद्विविधम् । साधर्म्यवैधर्म्यभेदात् ॥

साधर्म्यवैधर्म्ये एव भेदस्तस्माद्विविधस्यापि स्थणोदाहरणे दर्शयति ।

तत्रान्वयमुखेन दृष्टान्ताभिधानं साधर्म्योदाहरणं यथाऽनित्यः शब्दस्तीव्रादिधर्मोपेतत्वात् । यद्यर्त्तीव्रादिधर्मोपेतं तत्तदनित्यं दृष्टं यथा सुखादीति । व्यतिरेकमुखेन दृष्टान्ताभिधानं वैधर्म्योदाहरणं यथा यदनित्यं न भवति तर्त्तीव्रादिधर्मोपेतमपि न भवति यथाऽऽकाशमिति । एतेन उदाहरणमासानामनुदाहरणत्वमुक्तं भवति ॥

दृष्टान्तग्रहणव्याप्तेः प्रमाणोपपन्नत्वं सूचयितुं न पुनरवश्यमुदाहरण वाच्यमिति नियमयितुं । शेष स्पष्टम् । उदाहरणलक्षणाभिधानादुदाहरणभासा निरस्ता भविष्यन्तीत्यभिप्रायेण तल्लक्षणमवातरभेदश्च सोदाहरणमाह ।

उदाहरणलक्षणरहिता उदाहरणवदामासमाना उदाहरणामासाम्ने चानेकप्रकाराः तथा चाऽनित्यं मनो मूर्तत्वादित्येतन्मिन्द्र-योने सर्व उदाहरणभासा उच्यन्ते इति ॥

विस्तारभीत्येति शेषः ।

यन्मूर्तं तदनित्यं यथा परमाणुरिति साध्यविकलः ॥

साध्यस्य अनित्यत्वस्य परमाणवभावात् ॥

यथा कर्मोति साधनविकलः ॥

साधनस्य मूर्तत्वस्य कर्मण्यभावात् ।

यथाऽऽकाशमित्युभयविकलः ॥

उभयाम्पि साध्यसाधनाभ्यां विकलः दृष्टान्ताभावात् इति सर्वत्र संधः ।

स्पष्टम् ।

१ घ, and च read साधर्म्योदाहरण, वैधर्म्योदाहरणं चेति ।

२ क omits एतेन....भवति ।

३ ग, घ, ङ, च read अनित्य दृष्ट

यथा खरीविषाणमित्याश्रयविकर्त्तः ॥ स्पष्टम् ।

घटवदित्यव्याप्त्यभिधानम् ॥

न व्याप्त्यभिधानमव्याप्त्यभिधानम् । यन्मूर्तं तदनित्यमिति वचनमन्तरेण व्याप्तेरप्रतीतेः ।

यदनित्यं तन्मूर्तं दृष्टं यथा घट इति विपरीतव्याप्त्यभिधान-
मिति ॥

यत्र साधनजातीयमस्ति तत्र साध्यजातीयमवश्यमस्तीति हि वक्तव्यम् ।
अन्यथाभिधानं तु विपरीताव्याप्त्यभिधानम् ।

एतौ वचनदोषौ ॥

अव्याप्त्यभिधानविपरीतव्याप्त्यभिधानरूपौ वचनदोषौ । आद्याश्चत्वारो-
ऽर्थदोषा इति भावः ।

यदनित्यं न तन्मूर्तमपि न भवति यथा परमाणुरिति साधना-
व्यावृत्तः ॥

साधन मूर्तत्वं यस्माद्दृष्टान्ताभासादव्यावृत्तमसौ साधनाव्यावृत्तः । साध-
नाव्यावृत्त इति चेन्न साधनाव्यावृत्तः । उदाहरणाभास इति संबन्धात्
सर्वत्र पुल्लिङ्गनिर्देशः ।

यथा कर्मेति साध्याऽव्यावृत्तः, यथा घट इत्युभयाऽव्यावृत्तः, यथा
खपुष्पमित्याश्रयहीन इति ॥

व्यक्तेतत् ।

१ ग reads शशविषाण; ड reads खपुष्पं

२ क, घ, रु, च read हीनः

३ ग, ड, च omit यथा घटः

४ ड, च read न भवति

आकाशवदिव्याप्त्यभिधानम् ॥

यदनित्यं न भवति तन्मूर्तमपि न भवतीत्याभिधानमन्तरेण व्यातेरप्रतीतेः
यद्मूर्तं न भवति तदनित्यमपि न भवति यथाकाशमिति विपरीत-
व्याप्त्यभिधानम् ॥

यत्र साध्यं नास्ति तत्र साधनमपि नास्तीति एतद् व्यतिरेके वक्तव्येऽन्य-
थाभिधानं साधनासाध्यसिद्धाचङ्गं न भवतीति दोष एव ।

एतौ च वचनदोषाविति ॥

अव्याप्त्यभिधानविपरीतव्याप्त्यभिधानलक्षणौ ।

अथाद्याः पदं साधर्म्योदाहरणाभासाः, इतरे पद्वैधर्म्योदाहरणाभासाः ।
अन्ये तु सन्देहद्वारेणापरानष्टाबुदाहरणाभासान्वर्णयन्ति ॥

सन्देह एव द्वारमुपायस्तेन ।

संदिग्धसाध्यो यथा महाराज्यं करिष्यत्ययं सोमवंशोद्भूतत्वाद्विव-
क्षितरानपुत्रवदिति ॥

सोमवंशोद्भूतत्वेन निश्चित एव राज्यमकुर्वाणो दृष्टान्तीकृतः । न चासौ
राज्यं करिष्यतीति निश्चयोऽस्त्यतः संदिग्धसाध्य एव दृष्टान्ताभासः ।

संदिग्धसाधनो यथा नार्यं सर्वज्ञो रागादिमत्त्वादर्न्यपुरुषवदिति ॥

अनापि येनकेनचित्प्रकारेण निश्चितोऽसर्वज्ञो रागादिमत्त्वेनानिश्चितो दृष्टा-
न्तीकृतः ।

संदिग्धोभयो यथा गमिष्यत्ययं स्वर्गं विवक्षितः पुरुषः समुपार्जित-
शुक्लवर्मत्वाद्देवदत्तवदिति ॥

१ च reads यथाकाश २ क and ग read यद्मूर्त ३ क omits
यथाकाश ४ ग, घ, ङ च read रय्यापुरुषः ५ घ, ङ read अपरिचित
देवदत्तपुत्रवत्

अत्र तु सदिग्धमुभय स्वर्गगमन समुपार्जितशुद्धधर्मत्व च यस्य स सदिग्धो
य पुरुषो दृष्टान्तिकृत ।

सदिग्धाश्रयो यथा नाय सर्वज्ञो बहुवक्तृत्वाद्भविष्यदेवदत्तपुत्र
वदिति ॥

भविष्यदेवदत्तपुत्रे प्रमाणाभावात्सदिग्धाश्रय उदाहरणाभात् ।

सदिग्धसाध्याभ्यावृत्तो यथा यो महाराज्य न करिष्यति स सोमव
शोभूतोऽपि न भवति यथाऽन्यो राजपुरुष इति ॥

साध्यमभ्यावृत्त यत्मादसौ साध्याभ्यावृत्त सदिग्धश्चासौ साध्याभ्यावृत्तश्च
सदिग्धसाध्याभ्यावृत्त सोमवशादन्यत्रोदभूतस्याऽपि महाराज्याकरणे प्रमाणा
भावात् ।

सदिग्धसाधनाभ्यावृत्तो यथा यन्तु सर्वज्ञ स रामादिरहितो यथा
समस्तशास्त्राभिज्ञ पुरुष इति ॥

समस्तशास्त्राभिरस्य रामादिरहितत्वे प्रमाणाभावात् सदिग्धसाधनाभ्या
वृत्त इत्यर्थः ।

सदिग्धोभयाभ्यावृत्तो यथा यः स्वर्गं न गमिष्यति स समुपार्जित
शुद्धधर्मोऽपि न भवति यथा दुःस्थ पुरुष इति ॥

दुःस्थस्याऽपि पुरुषस्य स्वर्गगमने शुद्धधर्मोभावे च प्रमाणाभावेति
भावः ।

सदिग्धाश्रयो यथा यः सर्वज्ञ स बहुवक्ताऽपि न भवति यथा
भविष्यदेवदत्तपुत्र ॥

स्पष्टमेतत् । चतुर्यावयवस्य लक्षणमाह ।

दृष्टान्ते प्रसिद्धाऽविनाभावस्य साधनस्य दृष्टान्तोपमानेन पक्षे
व्याप्तिव्यापक वचनमुपनय ॥

साधनस्य च पक्षे व्याप्तिरूपक वचनमुपनय इत्युक्ते हेतुरुपवचनस्याप्युपनय-
प्रसंगस्तन्निवृत्त्यर्थं दृष्टान्तोपमानेनेतिपद तच्चोपलक्षणम् । तेन दृष्टान्तोपमा-
नेन वा दृष्टान्तवैधर्म्येण वा सहेत्यर्थः । शेष स्वरूपक्यनार्थः ।

स द्विविधः ॥

द्वैविध्यं दर्शयति ।

तथा च तीव्रादिधर्मोपेत शब्द इति साधर्म्योपनय । न च तथा
तीव्रादिधर्मोपेत शब्दो न भवतीति वैधर्म्योपनयः ॥

यद्यपि द्वौ नञौ प्रकृतमर्थं गमयत इति न्यायेनार्थभेदो नास्ति तथाप्युक्तिः
भेदादुपनयभेदः, उक्तिभेदोऽप्युदाहरणभेदादिति ।

उपनयानन्तरम् ॥

निगमनं व्याख्यायत इति शेषः । तदाह ।

सहेतुकं प्रतिज्ञावद्वचनं निगमनं तस्मादनित्य एवेति ॥

सहेतुकमिति तस्मादित्यनूपमानहेतुकमित्यर्थः, प्रतिज्ञावद्वचनामिति तत्स-
मानं न तु प्रतिज्ञैव । परेषानिश्चितस्य सिद्धाधयिषितस्याभिधानं हि प्रतिज्ञा ।
निगमनं तु प्रतिज्ञातार्थसाधकहेत्वभिधानेन निश्चितस्यार्थस्याभिधानमिति ।
एष तर्हि व्याप्तिरिगाभिधानादेव साध्यसिद्धेर्व्यर्थं निगमनमित्याशङ्क्याऽऽह ।

न चेदमनर्थकम् । साध्यविरुद्धाभावप्रतिपादकप्रमाणमूचकत्वादस्य ॥

साध्यामानयत्वादित्यस्य विरुद्धो यो नित्यत्वादित्यस्याभावोऽनुपपन्नत्व-
तस्य प्रतिपादकवत् प्रमाणस्य सूचकत्वात् । तस्मादनित्य इत्युक्तम् । सिद्धे
सत्यारमो नियमार्थ इति न्यायाभित्यो न भवति, तत्र प्रमाणमावाद्वाधक
सद्भावाच्चेति प्रतीतिः । तदपि किमर्थमित्याशङ्क्याऽऽह ।

१ च Om. न च २ य, इ. च read प्रतिज्ञावचन, य reads
प्रतिज्ञायाः पुनर्वचन ३ after this च adds तदपि द्विविधम्-साधर्म्य-
वैधर्म्यभेदात् ४ च reads इति साधर्म्यनिगमन.

न च तदन्तरेण साध्यावधारणमुपपद्यते ॥

तदन्तरेण विपक्षबाधकप्रमाणमन्तरेण साध्यस्यावधारण निश्चयो नोपपद्यत
इत्यस्मिन्नर्थे सूत्रसंवादमाह ।

तथा चोक्तम् ' विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थावधारणं निर्णयः '
(गौ. सू. १-१-४१) इति ॥

विमृश्य सशय कृत्वा निर्णयः पुरुषेण क्रियते । काभ्या पक्षप्रतिपक्षाभ्या,
पक्षविषय साधनप्रतिपक्षविषय दूषणमुपचारेण पक्षप्रतिपक्षद्वेनोक्तम् । किंच
निगमनमसाधनागमिति चत्वारो(१) बौद्धस्य स्वकृत्तिविरोधा इत्याह ।

निगमनाभिधानमसाधनांगमेत्यभ्युपगम्य बाधकं ॥ प्रमाणमभ्युपग-
च्छतो निग्रहस्थानं प्रसज्यते निगमनार्थत्वाद् बाधकस्येति ॥

निगमनार्थत्वादिति निगमनप्रयोजनत्वादित्यर्थः । शणिकत्वादौ सत्त्वादि
ति साधनमभिधाय पश्चात् " असन्तोऽक्षणिकास्तस्य क्रमाक्रमविरोधत "
इत्यादिना बाधकं प्रमाणं कुर्वतो बौद्धस्य स्ववृत्तिविरोधाक्षिप्रहः स्यादित्यर्थः ।

ननु सत्यपि निगमनवचने विप्रातिपक्षमानस्य परित्रोषाभावाद्बाधकमेवा
भिधीयता किमनेनेत्याशङ्क्याह ।

निगमनार्थविप्रातिपक्षौ हि ' बाधकप्रमाणोपन्यासो युक्तः ' हेत्वर्थ-
विप्रातिपक्षौ तस्साधकप्रमाणोपन्यासवदिति ॥

इदानीं पचायपवरूपानुमानस्तुतिद्वारेण कथावच्छेदं प्रपचयति ।

सोऽयं परमो न्यायो विप्रातिपक्षपुरुषप्रतिपादकत्वात्कथाप्रवृत्त-
हेतुत्वाच्च ॥

सोऽयं पचायपवरूपो न्यायः परम उत्कृष्टः । का पुनरियं कथेत्याशङ्क्याह ।

वादिप्रतिवादिनोः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहः कथा ॥

साधनदूषणरहितपक्षप्रतिपक्षपरिग्रहमात्रं कथा भा भूदिति वादिप्रतिवादिप्र-
हणम् । यथायोगं साधनदूषणैर्वादिप्रतिवादिनोरित्यर्थः ।

भेदमाह ।

सा द्विविधा वीतरागकथा विजिगीषुकथा चेति ॥

तयोर्लक्षणमाह

यत्र वीतरागो वीतरागेणैव सह तत्त्वनिर्णयार्थं साधनोपालम्भौ करोति सा वीतरागकथा वादसंज्ञयैवोच्यते ॥

यथा विजिगीषुकथाया वाद इति सामान्यसज्ञा जल्य इति च विशेष सज्ञा दृष्टा न स्यात् विशेषसज्ञांतरमस्तीत्यर्थः । वादसज्ञा च सकलकथा-साधारणीति लोकव्यवहारादिज्ञायते तथा जल्ये च त्रियमाणे वाद कुर्वन् इति व्यवहरन्ति । वीतरागकथा वादसंज्ञयैवोच्यते इत्यत्र सूत्रकारवचनं दर्शयति ।

तथा चोक्तम्, प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भ-सिद्धान्ताविरुद्धः पक्षा-वयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वादः (गौ.सू. १-२-१) इति ॥

साध्यते पक्षोऽनेन साधन, उपालभ्यते दूष्यते प्रतिपक्षसाधन येन स उपालभ इति प्रमाणैस्तर्केण वा विपर्ययीकृतसामर्थ्यौ साधनोपालम्भौ यत्र स प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः । पक्षप्रतिपक्षसमकत्व कथात्रयेऽभ्यस्तीति तत्रातिव्या-प्तिर्माभूदिति प्रमाणेत्यादिपदम् । तत्र साधनोपालम्भग्रहणेन वितण्डातो व्य-ञ्जेदः । नहि वितण्डायामुपाध्यामपि साधनमुपालम्भोच्यते । जल्पव्यव-ञ्जेदस्तु प्रमाणतर्कग्रहणेन । कथमनेन साधनेन स्वपक्षः साधयितुं शक्यः, अनेन बोधालभेन प्रतिपक्षसाधनं दूषयितुं शक्यमिति प्रमाणेन निमित्तसामर्थ्यौ तर्केण वा विपर्ययीकृतसामर्थ्यौ साधनोपालम्भौ वादे कार्यौ नाप्यधीति शुद्धामिसधित्वं पुन-रप्योर्नियम्यते । न चैव जल्ये सत्र लोकान्तपराजयावस्थायां छलादिप्रयोगस्यापि सूचकत्वात् । तथा च वक्ष्यति । सिद्धान्ताविरुद्ध इत्यादि पदं तु शिष्य-शिक्षार्थम् । सिद्धान्ताविरुद्ध एव वादः कार्यो न पुनः शुभ्रतार्किकवदी-श्वरस्य शरीरभ्युपगमेन । तथा स्वपक्षसाधनं परपक्षदूषणं साधनसमर्थनं दूषणसमर्थनं शब्ददोषवर्जनमित्येतैः पक्षभिरवयवैरुपपन्नः कार्यो येनाभिमत सिद्धिः स्यात् । शब्ददोषास्तु निरर्थक्यतिद्वुलोच्यारणाप्रसिद्धप्रयोगादयः । स वादो द्विविधः सप्रतिपक्षोऽप्रतिपक्षश्चेति । तत्रापि सूत्रं दर्शयति ।

तं प्रतिपक्षहीनं वा कुर्यात्प्रयोजनार्थमर्थित्वे सति (गौ. सू. ४-२-४९) इति ॥

त वाद प्रतिपक्षविषयसाधन प्रतिपक्ष उपचारात् । तेन हीनमपि वा कुर्यात् प्रयोजनार्थं सत्त्वशानार्थमर्थित्वे सति । अस्य सूत्रस्य तात्पर्यार्थमाह ।

प्रयोजनार्थित्वेन यथा शिष्यो गुरुणा सह प्रश्नद्वारेणैवेत्यर्थः ॥

वाद करोति न पुनः प्रतिपक्षसाधनाभिधानद्वारेणेति शेषः । विजिगी कथालक्षणमाह ।

यत्र विजिगीषुर्विजिगीषुणा सह लाभपूजाख्यातिकामो जयपराजयार्थं प्रवर्तते सा विजिगीषुकथा । वीतरागो वा परानुग्रहार्थं ज्ञानांकुरसंरक्षणार्थं च प्रवर्तते, सा चतुरंगा वादिप्रतिवादिसभापतिप्राशिकांगा विजिगीषुकथा जल्पवितंडासंज्ञयोक्ता ॥

जयपराजयार्थमिति स्वस्य जयार्थं परस्य पराजयार्थं परानुग्रहार्थमिति परेषां शिष्यादीनां वेदप्रामाण्यमोक्षादौ निश्चयोत्पादनद्वारेण मोक्षशास्त्रादावाचार्यादौ श्रद्धोत्पत्तिद्वारेण वाऽनुग्रहः शानांकुरस्यात्मस्यस्य शिष्यात्मस्यस्य संरक्षणार्थं च बौद्धादिभूकेभ्यः । सा जल्पसहया वितंडासहया चोक्तेत्यर्थः अत्र सूत्रसंवादमाह ।

तथा चाह । तत्त्वाध्यवसायसंरक्षणार्थं जल्पवितंडे वीजप्ररोहसंरक्षणार्थं कंटकशाखावरणवद् (गौ. सू. ४-२-९०) इति ॥

उभयरूपाया अपि विजिगीषुकथाया लक्षणं सौत्रमेवेत्याह ।

यथोक्तोपपन्नञ्जलनातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भो जल्पः (गौ. सू. १-२-२) इति ॥

यथोक्ते यादृक्क्षणे यदुपपन्नं यद्यपि यथोक्तोपपन्नं तेनोपपन्नं समदो
यथोक्तोवपन्नं इत्येकस्थोपपन्नशब्दस्य लोपो द्रष्टव्यं सूत्रत्वात् । उपपन्नं च
साधनोपालम्भान्प्रतिपक्षयिह इति । प्रमाणतर्कग्रहणं त्वनुपपन्नं
पुद्गाभिसिधिनैव जस्य कार्यं इति नियमामावात् । सिद्धिं साधनं, उपालम्भ
नमुपलम्भं, उल्लासतिनिग्रहस्यानैस्तु साधनोपालम्भौ यत्र च तथाक्तः । यद्यपि
छलादीनामवदुत्तरत्वात्परमार्थतस्तै रपक्षसाधनं प्रतिपक्षोपालम्भश्च कर्तुं
न शक्यते तथापि भ्रातानां साधनापालम्भबुद्धिजननात्साधनोपालम्भहेतुत्वमुक्तं
मिति । अथवा प्रमाणेनैव साधनं उपालम्भे च क्रियमाणे तद्विधाताय परममु-
क्तानां छलादीनामनुद्भावेन प्रमाणेषु दूषितत्वबुद्ध्या साधनमुपालम्भं च न
स्यात्, उद्भावेन च छलादीन्प्रेषात्तददूषणत्वेन प्रतीतानि साधनोपालम्भहेतूनां
प्रमाणानामगमाव भजन्त इति पारस्पर्येण छलादीनां तदहेतुत्वम् ।

स प्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितडा ॥

स बाहो जल्पश्च प्रतिपक्षः स्यादप्येते यथा सा प्रतिपक्षस्थापना प्रमाणं
तथा विहीनो वितडा, न पुनः प्रतिपक्ष एव नास्तीत्यर्थः एव च धीतराग
वितडा विद्विगीपुवितण्णेति द्विविधा वितडा । एतच्च स प्रतिपक्षहीनमपि या
कुर्यात् (गौ. सू. ४-२-४९) इति सूत्रेणापि सूचितम् । अशातस्वरूपाणां छला-
दीनां न साधनोपालम्भहेतुत्वेनापि स्ववाक्ये पारस्पर्येण परवाक्येयूद्भावेन
वा कर्तुं शक्यमिति तेषां लक्षणमाह ।

वचनविधातोऽर्थविकल्पोपपत्त्या छलम् ॥ (गौ. सू. १-२-१०)

अयस्य विकल्पत्वेन कल्पनमर्थविकल्पस्तस्योपपत्त्या समवस्तया वचनस्य
विधातो दूषणं यत्तच्छलम् । उदाहरणं तु विशेषलक्षणं भविष्यति ।
विभागमाह ।

तन्निविधम् । वाक्यलं सामान्यल्लमुपचारल्लं चेति ॥ (गौ. सू. १-२-११)

त्रैविध्यं लक्षणं त्रैविध्यमाह ।

तत्र यथाऽविशेषाभिहितेऽर्थे वस्तुरभिप्रायादर्थान्तरकल्पना
वाक्यलम् ॥ (गौ. सू. १-२-१२)

अनेकार्थोपपत्तिरिति पदं वाक्यं चात्र विशेषः, तस्यार्थाभिधानाय प्रयोश

एवोपचारादविशेषाभिहितेऽयं इत्युक्तम् । तस्मिन्सति वक्तुरभिप्रायादर्थोत्तर
कल्पना यत्र वचनविधाते तद्वावच्छल वाङ्निमित्तत्वात् । यद्यपि वाङ्नि-
मित्त सर्वमपि छल तयाप्यन्यत्र सामान्योपचारयोः प्रधानत्वात्तेन व्यपदेशः ।
उदाहरणमाह ।

नवकंबलोऽयं माणवक इत्युक्ते, छलवाद्याह कुतोऽस्य नवकंबल इति॥

नूतनकंबलत्वमत्र वक्तुर्विवक्षितम्, प्रतिवादी ॥ नवसख्याककंबलत्व
विवक्षितमित्यारोप्यासम्भवेन दूषयति । तस्य परिहारमाह ।

तस्याप्रतिपत्तिलक्षणं निग्रहस्थानं वाच्यम् । नव- कंबलोऽस्येति
वक्तुरभिप्रायापरिज्ञानादिति ॥

नवकंबलत्वस्य प्रत्यक्षत्वाच्च वक्तुरभिप्रायापरिज्ञानमिति । तस्माद्

“ उत्तरापरिज्ञानाद्धेति ”

अप्रतिपत्तिलक्षण निग्रहस्थान वाच्यमित्यनुवर्तते । दूषणान्तरमाह सत्यम् ।

सिद्धवाच्यतेत्युत्तरस्यापरिज्ञानात् ।

विप्रतिपत्तेर्वा विपरीतज्ञानात् ॥

विपरीतस्य वक्तुरभिप्रायादन्यस्यार्थस्य नवसख्यासंबाधित्वस्य परिज्ञानात् ।

संभवतोऽर्थस्यातिसामान्ययोगादसद्भूतार्थकल्पना सामान्यच्छलम्
(गौ. सू. १-२-१३) ॥

ब्राह्मणादेश्चतुर्वेदाभिरुत्वलक्षणो धर्मः प्रायेण सम्भवतीति सम्भवश्चदेनोक्तः ।
तस्यातिव्याप्तिसामान्यमातिसामान्य तेन योगादसद्भूतार्थकल्पना यत्रवचनवि-
धाते निमित्त तत्सामान्यनिमित्तत्वात्सामान्यच्छलमिति । अत्रोदाहरणमाह ।

अहो नु सत्स्वयं ब्राह्मणश्चतुर्वेदाभिज्ञः इत्युक्ते केनचिद्व्यायवाद्याह,
किमत्रार्थ संभवति हि ब्राह्मणे चतुर्वेदाभिज्ञत्वमिति । अत्र छलवा-
द्याह । न । मात्येनानैकान्तिकत्वात् ॥

चतुर्वेदाभिरुत्वे ब्राह्मणत्वं लिङ्ग विवक्षितमिति मत्त्वानेनानैकान्तिको
दर्शितः । परिहरति ।

तस्यापि पूर्ववन्निग्रहस्थानं वाच्यम् ॥

अप्रतिपत्तिलक्षणमभिप्रायापरिज्ञानादुचरापरिज्ञानाद्वा विप्रतिपत्तेश्च विपरीतहेतुत्वस्य परिज्ञानादिति । चोदयति ।

कस्मात् ।

परिहरति ।

हेतुत्वेनाऽविवासितत्वात् । किं तर्हि । ब्राह्मणत्वे सति चतुर्वेदाभिज्ञत्वमाश्चर्यकारणं न भवतीत्याभिप्रायं सुक्षेत्रे शालिसम्पत्तिवदिति ॥

क्षेत्रिणादावेवाश्चर्यकारणं विद्याचरणसपन्नः पुनर्ब्राह्मण इति सर्वापि ब्राह्मणजाति स्तूपते तत्र अदोत्पादनार्थमवशापरिहारार्थं चेत्पर्यः ।

उपचारप्रयोगे मुख्यार्थरूपनया प्रतिषेध उपचारच्छलम्, यथा मन्वा क्रोशन्तीत्युक्ते च्छलवाद्याह पुरुषा क्रोशन्ति न मन्वास्तेषामचेतनत्वादिति ॥

क्षेत्रपरिरक्षणार्थं कृतं वाटमयश्चतुस्तम्भरूपो मन्वः । छलवादिनो दूषणमाह ।

तस्यापि पूर्ववन्निग्रहस्थानं वाच्यम् । उभयथाऽपि लोके शास्त्रे च शब्दप्रयोगदर्शनादिति ॥

पराभिप्रायापरिज्ञानादुचरापरिज्ञानाद्वाऽप्रतिपत्तिलक्षणं निग्रहस्थानं विप्रतिपत्तिर्वा परेणाविचक्षितस्य मुख्यार्थस्य स्वीकारेण दूषणम् । उभयथा मुख्यप्रकारेण गौणप्रकारेण लोके शास्त्रे च प्रयोगदर्शनात् । अतो गौणशब्दप्रयोगे परेण कृते मुख्यार्थस्य प्रतिषेधात्स्वमनीषिकाप्रतिषेधोऽप्येव न परोपलम्भ इति । जातिनिग्रहस्थानयोर्लक्षणमाह ।

प्रयुक्ते हेतौ समीकरणाभिप्रायेण प्रसङ्गो जातिः । परानयनिमित्तं निग्रहस्थानम् ॥

प्रसङ्गः प्रतिषेधः । स च प्रत्यक्षामाप्तादावस्तीति न चासौ जातिरतः प्रयुक्ते हेताविधि पदम् । तस्याप्यभिहितत्वादिप्रसङ्गः प्रयुक्ते हेतौ भवतीति ।

तद्वचवच्छेदाय समीकरणाभिप्रायेणेति पदम् । असिद्धत्वादिचोदनं तु परपक्ष-
प्रतिपेधाय न ॥ स्वपक्षस्य परपक्षेण समीकरणाभिप्रायेण । यद्यपि प्राप्त्यप्राप्ति-
समादिभ्येतद्वक्षणं, नास्ति तेषां परपक्षेण समीकरणाभिप्रायेणाप्रवृत्तेस्तथापि
बाहुल्यापेक्षयेदं लक्षणं विवाक्षितम् । अपक्षव्याप्त्यतिप्रसंगो जातिरिति ॥
निर्दिष्ट सूत्रकारेण । उक्तानामनुक्तानां चानयोर्भेदानां निरवशेषेणानभिधान-
हेतुमाह ।

बहवश्चानयोः सूक्ष्मा भेदास्तेषां कियन्तो भेदा लक्षणोदाहरणाम्यां
प्रदर्शयन्ते ॥

तेषामिति निर्धारणे पृष्टी तेषां मध्ये इत्यर्थः ।

साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामुपसंहारे तद्धर्मविपर्ययोपपत्तेः साधर्म्यवैधर्म्य-
समी (गौ. सू. १-१-२) ॥

साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामन्वयव्यतिरेकाभ्यामुपसंहारे साधर्म्येति शेषः । तद्ध-
र्मस्य साधर्म्यमस्यानित्यत्वादेर्विपर्ययो नित्यत्वादित्यस्योपपत्तिः सिद्धेस्तदर्थं
तद्धर्मविपर्ययोपपत्तेरिति सादृश्यं पृष्टीविधानात्साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामेव समीक्रिय-
मानौ प्रसंगौ साधर्म्यवैधर्म्यसमी । अनयोरुदाहरणमाह ।

यथाऽनित्यः शब्दः कृतकत्वाद् घटवादित्युक्ते जातिवाद्याह यद्यनि-
त्यघटसाधर्म्यात्कृतकत्वादनित्यः शब्द इष्यते नित्याकाशसाधर्म्याद-
मूर्तत्वान्नित्यस्तर्हि प्राप्नोति, यदि च नित्याकाशवैधर्म्यात् कृतकत्वाद-
नित्य इष्यते, अनित्यघटवैधर्म्यादमूर्तत्वात्तर्हि नित्यः प्राप्नोति विशेषा-
भावादिति । अनयोरुत्तरम् ॥

अत्रैव विकल्पोऽमूर्तत्वं यथा नित्यत्वसाधकं न भवति तथा सर्वमपि
साधर्म्यं वैधर्म्यं च साध्यसाधकं न भवतीत्युच्यते किंवा कृतकत्ववत्सर्वमपि
साधर्म्यं वैधर्म्यं च साधकं स्यादिति । आद्ये पक्षे जातेरनुत्थानं तस्या अपि
साधर्म्याद्वैधर्म्याद्वा समुत्थानात् । द्वितीये पक्षे परिहारमाह ।

अविनाभाविनः साधर्म्यस्य वैधर्म्यस्य च हेतुत्वाम्युपगमादप्रसंगो
धूमादिषदिति ॥

यथा अग्निमत्साधर्म्यादनग्निमद्वैधर्म्यादविनाभूताद्दूमादेर्वाऽग्निमत्त्वं सि
ध्यति न पुनरग्निमत्साधर्म्यमात्रादनग्निमद्वैधर्म्याद्वा केवलास्तिष्यति तथा
चेत्यर्थः । अविनाभावोऽपि इत्यनेन विशेषाभावोऽपि सिद्ध इति सूचयति ।

साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मविकल्पादुभयसाध्यत्वाच्चोत्कर्षापर्यवर्ण्यवैर्ण्य
विकल्पसाध्यसमा (गौ सू १ १ ४) इति ॥

साध्य पक्षो विवक्षितः । साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मविकल्पादुत्कर्षापर्यविकल्प
समा इत्युभयसाध्यत्वाच्च साध्यसम इति शब्दः । उत्कर्षापर्यविकल्परशब्देऽपि
भावे घञ्, साध्यशब्दपु भावे कृत्य । तदयमर्थः पक्षदृष्टान्तयोर्धर्मस्य
विकल्परशब्दवि-पादयोत्कर्षे प्रसज्यति तदोत्कर्षसम, यदा चापकर्षं तदापकर्षं
समस्तथा साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मस्य मूर्तत्वामूर्तत्वादेर्विकल्पनाभिरपत्वानित्यत्ववि
कल्प यदा प्रसज्यति तदा विकल्पसम, यदा च साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मविकल्पा
दुभयस्य साध्यत्वमपि प्रसज्यत इत्यभिप्रायः ततो दृष्टातस्य साध्यत्वे को ह्य
को वा दृष्टान्त इति प्रसज्यात तदा साध्यसम । उभयसाध्यत्वाच्चेति शका
रण धर्मविकल्पः समुच्चयते हेतुहेतुमद्भावे च शब्दः । सूत्रं विवृणोति ।

साध्ये दृष्टान्तादनिष्टधर्मप्रसंग उत्कर्षसम । इष्टधर्मनिवृत्तिरपकर्ष
सम इति ॥

दृष्टान्तात्तत्काशात्साध्ये शब्दोऽनेष्टश्चाविद्यमानस्य धर्मस्य साध्यव
त्वादे प्रसंग परेणापाद्यमान उत्कर्षसम । इष्टधर्मनिवृत्तिरित्यापाद्यमानेति
शेषः । अनयो स्वरूपमाह ।

यदि कृतकत्वादित्य शब्दस्तदाघटवदेव सावयव म्यात् । अथ
नैवमनित्योऽपि तर्हि न स्यादविशेषात् । अत्रावणश्च घटो दृष्ट
शब्दोऽपि श्रावणो न स्यादविशेषादिति । शब्दो यदि कृतकत्वानु
मानेनानित्यो वर्ण्यते तदा घटोऽपि कृतकत्वानुमानेनानित्यो वर्ण्यः स्यात् ।

१ क Omits वर्ण्यवर्ण्य

१ क Omits यदि वर्ण्यवर्ण्यसमी

अथानवस्था मयाद् घटस्तेनेवानुमानेनानित्यो वर्ण्यते ततः शब्दोऽप्यव-
र्ण्यः स्यादविशेषादिति वर्ण्यावर्ण्यसमौ ॥

स्पष्टम् ।

अथ विकल्पसमः कृतकत्वाविशेषे यथा मूर्तत्वामूर्तत्वादिधर्मविक-
ल्पस्तथा नित्यत्वानित्यत्वविकल्पोऽपि स्यादविशेषादिति ॥

साध्यदृष्टान्तयोरिति वाक्यशेषः ।

अथ साध्यसमो यदि कृतकत्वादुभयोरनित्यत्वं तर्हि साध्यत्व-
मप्युभयोः स्यात् । न वा कस्यचिदविशेषादिति ॥

ततश्च साध्यत्वे को हेतुर्दृष्टान्तस्य को वा दृष्टान्त इति प्रसंगः साध्यसम
इति भावः ।

एतेषामुक्तं किंचित्साधर्म्यादुपसंहारे सिद्धे वैधर्म्यादप्रतिषेधः
(गौ. सू. ५-१-९) ॥

किंचित्साधर्म्यादीषत्साधर्म्यादुपसंह्रियते यस्मिन् स उपसंहारो दृष्टान्तस्तस्य
सिद्धेर्वैधर्म्यात्सर्वथा साधर्म्यादापाद्यमानादप्रतिषेधः साधर्म्यस्येति शेषः । अथवा
किंचित्साधर्म्यादविनाभूतकृतकत्वादिलक्षणादुपसंह्रियत इत्युपसंहारः साध्य
तस्य सिद्धेर्वैधर्म्यादविनाभावदूष्यादप्रतिषेधः साध्यस्य । सूत्रार्थे संक्षेपेणाह ।

किंचित्साधर्म्याद्धूमवत्त्वादिलक्षणात्साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मविकल्पेऽपि
व्यवस्था दृष्टा । तदपलापे लोकादिविरोधः सर्वानुमानाप्राप्त्याप्यप्रसं-
गश्चेति ॥

व्यवस्था वह्निमत्वस्यैव सिद्धिर्दृष्टा न पुनर्यस्य कस्यापि दृष्टान्तधर्मस्य सिद्धिः ।
नापि तदसिद्धौ वह्निमत्वस्याप्यसिद्धिः ।

प्राप्य साध्यमप्राप्य वा हेतोः प्राप्याऽविशिष्टत्वादप्राप्याऽसाधरु-
त्वाच्च प्राप्यप्राप्तिसमौ (गौ. सू. ५-१-७) इति ॥

साध्यं शाप्य शब्दादिकार्यं च तद्विषयं ज्ञान । हेतोर्विषयानन्तर साधकत्व-
मसीकृतमित्युपसंहारः । विकल्पस्त्वय ज्ञात्युत्थाननिदाननिरूपणार्थं प्राप्या-
विशिष्टत्वादप्राप्यासाधक्येति । अत्र हेतुरसाधक इति प्रतिषेधोऽप्याहार्यः ।
सूत्रार्थमाह ।

यद्ययं हेतुः प्राप्य साध्यं साधयेदुभयोः प्राप्यविशिष्टत्वादङ्गुल्यो-
रिव किं कस्य साधनं साध्यं चेति ॥

प्राप्तिः सयोगरूपा तस्या अवशिष्टत्वं साधारणत्वं तस्मात् ।

अप्राप्य साधको नास्ति काष्ठान्निवदिति ॥

नहि काष्ठमप्राप्य वष्टुदंष्टि प्रकाशयति वेत्यर्थः । परिहरति ।

घटादिनिष्पत्तिदर्शनात्पीडने चाभिचारादप्रतिषेधः (गौ. सू. ५-१-८)
इति ॥

निष्पत्तिव्यतिरिक्तिरिति च पीडन इति निमित्तसक्तमी पीडनार्थमभिचार-
दर्शनात् । प्राप्यविशेषेऽपि कुलालादिना मृत्पिण्ड एव घटीक्रियमाणः
प्रदीपादिना च प्रकाशयमानो दृश्यते ॥ पुनर्विपर्ययस्तथान्वयीत्यर्थः । तथाऽ
प्राप्यविशेषेऽप्यभिचारकर्म पीडन शब्दोः कुर्वद्दृश्यते न विपर्ययस्तथो
भययापि हेतुत्वोपरत्तरयुक्तो निषेधः । सूत्रस्य सात्पर्यार्थमाह ।

प्राप्यप्राप्यविशेषेऽपि प्रतिनियतार्थवृत्तय एवैते साध्यसाधन-
त्वादयो धर्मास्ते निराकर्तुमशक्याः सर्वप्रमाणविरोधादिनि ॥

किंचाप प्रसंगोऽपि हेतुः प्रातः प्रतिषेधन्यप्राप्तो वेत्यादिदोषः समानस्तत
स्तेनैव स्वस्य दुष्टत्वे हेतुदुष्ट एव । ज्ञात्युत्तरान्तरमाह ।

प्रागुत्पत्तेः कारणाभावादनुत्पत्तिसमः (गौ. सू. ५-१-१२) ॥

१. ग. घ. read प्राप्यविशिष्टत्वाद् ।

२. ग. घ. ड. read अन्योत्तर before घटादि ।

सोदाहरणमस्यार्थमाह ।

अनित्यः शब्दः कृतकत्वादित्युक्ते प्रागुत्पत्तेरनित्यत्वे कारणं नास्तीति नित्यः प्रसक्तस्तस्योत्पत्तिरनुपपन्नेति ॥

अनुत्पत्त्या प्रत्यवस्थानमनुत्पत्तिरसमः । परिहरति ।

तथाभावादुत्पन्नस्य कारणोपपत्तेरप्रतिषेधः ॥

उत्पन्नस्य शब्दस्य तथाभावादुत्पत्तिसद्भावात्कारणोपपत्तेरनित्यत्वसाधक-
हेतूपपत्तेरप्रतिषेधः । अन्यथा प्रतिपादिवचनात्प्रागदुष्टो हेतुरुष्टे च दूषणा-
नुपपत्तिरिति जातिप्रयोगव्याघातात् । तात्पर्यार्थमाह—

अनुत्पन्नः शब्द एव नास्तीति कस्य नित्यत्वादि धर्माश्चिन्त्यन्ते ॥

आदिशब्दादनित्यपरिग्रहः ।

जात्यन्तरमाह ।

त्रैकाल्यासिद्धेर्हेतोरहेतुसमः (गौ. सू. १-१ १८) ॥

त्रैकाल्येऽसिद्धिस्त्रैकाल्यासिद्धिरिति शिग्रहः । एतदेव विमृशति ।

यदि पूर्वं साधनमसति साध्ये कस्य साधनम् । अथ पश्चादविद्य-
मानं कथं भाधनम् । अथ युगपत्तथापि किं कस्य माध्यं साधनं
वेति द्वयोस्तुल्यकालत्वात् ॥

अविद्यमानमिति साध्यकाल इति शेषः । हेतोरहेतुत्वापादनाय प्रतिषेधो
हेतुसम इति । परिहरति ।

न हेतुतः साध्यसिद्धेः ॥

साध्यस्य कार्यस्य साधकस्य च हेतुत एव सिद्धेरुत्कर्त्तव्यत्वे लोके दर्शनं
न युक्तः प्रतिषेधः । यदि पुनरथ हेतुतः साध्यसिद्धिर्नाश्वरीकियते तदा प्रवृत्ति-
निवृत्तिभ्यामपि कस्यचिद्वर्तमानासाधनात् तयोर्बैद्यर्थाप्रसङ्गः । एतदेवाह ।

प्रवृत्त्यादिविरोध इति सूत्रार्थः ॥

इतोऽपि हेतो प्रतिषेधा नापपत्त इत्याह ।

प्रतिषेधानुपपत्तिश्च त्रैकाल्यासिद्धे ॥

यो य परेण प्रतिषेध क्रियते स किं प्रतिषेध्यात्पूर्वमुत्पश्चादथ युगपत् । यदि पूर्वं तदाऽसति प्रतिषेधे कस्याय प्रतिषेध स्यात् । अथ पश्चादसति प्रतिषेधे कय प्रतिषेध्य । युगपच्चत् सव्येतरगोविपाणयोरिव किं कस्य प्रतिषेधक प्रतिषेध्य चा स्यात् । एककालत्वाविशेषात् । न वेद्यमस्यापि प्रतिषेधस्य त्रैकाल्यासिद्धेरिति दूयणे सत्यनवस्थाया कस्यापि सिद्धिर्नस्यादित्याशक्याह ।

स्ववचनेनैव प्रतिषेधासिद्धौ हेतुसिद्धिरिति सूतार्थ ॥

स्वरूपनाशकत्वाच्च दोष एव न भवतीति भाव । एतेन सर्वोऽप्यय साधर्म्यवैधर्म्यादिज्ञातिप्रयोग स्वरूपमाप न प्राप्नोतीति ताच्छिष्यरूढनैयायिमिति सूचयति । जात्यंतरमाह ।

एकधर्मोपपत्तेरविशेषे सर्वाऽविशेषप्रसंगात्सद्भावोपपत्तिरविशेषसम (गौ सू ५ १ २६) ॥

एतदेव विवृणोति ।

यत्रि घञ्शब्दयोरेकस्य कार्यत्वम्योपपत्तेरनित्यत्वेनाऽविशेष इष्यते सर्वभावानां तर्हि सद्भावोपपत्तेरविशेष प्रसज्यत इति ॥

परिहरति ।

तत्रेदमुच्यते । सर्वथाऽविशेष प्रत्यक्षविराध , अनित्यत्वेनाऽविशेषे स्वनुमानागमविरोध । केनचिदविशेषे प्रमेयत्वादिना सिद्धसाधनम् ॥

सर्वथाविशेष प्रतिषेधानुपपत्तेश्च प्रतिषेध्यप्रतिषेधयार्थेदासिद्धिरित्यूह्यम् । आत्मादिर्नित्योऽनादिष्वस्तु भूतत्वाद्यभित्य न भवति तदनादि वस्तुपि न भवति । यथा घटादीत्यनुमानम् , “ अविनाशी वा अरेऽयमात्मा ” (बृहदा० उ० ४।५।१४) इत्यागमस्ताम्या विराध ।

निर्दिष्टकारणाभावेऽप्युपलपादुपलब्धिसम (गौ सू ५ १-२७) ॥

हेतुरयुक्त इति प्रतिषेध इति धेय । सूत्र विवृणोति ।

पृथिव्यादिषु कार्यत्वसिद्धये निर्दिष्टस्य सावयवत्वस्याभावेऽपि बुद्ध्यादौ कार्यत्वमुपलब्धम् ॥

इत्यप्रयोजकोऽयं हेतुरिति । उपलब्ध्या प्रतिषेध उपलब्धिसम इति । परिहरति ।

सपक्षैकदेशस्यापि धूमादेर्गमकत्वदर्शनादप्रतिषेध ॥

सपक्षैकदेशो वर्तमानो हेतुरस्य सपक्षैकदेश इत्युक्त , उपचारात्, मञ्जराब्दन पुरुषवत् । सपक्षैकदेशो यस्यासौ सपक्षैकदेश इति भिन्नाधिकरणो वा बहुनीहि । अथ सपक्षव्यापके हेत्वतरे सत्यव्यापकस्याप्रयोजकत्व नाव्यापक मानस्य धूमाद । इहाभूत्वाभावित्वस्य सपक्षस्य व्यापकत्वमिति तदप्युक्तम् । द्रव्यत्वसाधने सपक्षव्यापकस्य गुणवत्वस्य समवायिकारणत्वस्य वा सद्भावेऽपि बाधो क्रियावत्त्वादपि द्रव्यत्वसिद्धि । नापि कार्यत्वेऽभूत्वाभावि त्वमिति बाध्य । तयो पर्यायत्वादिति । इदानीमाशङ्कापूर्वकं सूत्रोक्त परिहारमाह ।

कथं तर्हि बुद्ध्यादौ कार्यत्वासिद्धिरित्यत आह कारणान्तरादपि तद्व-
मौपपत्तेरप्रतिषेध (गौ सू १ १ २८) ॥

तदव्याचष्टे ।

प्रमाणान्तरादपि कार्यत्वसिद्धिरित्यर्थ ॥

यथा धूमाभावेऽयोगोलकादौ प्रमाणान्तरादसिद्धिस्तथेत्यतः । प्रमाणान्तरमेव दर्शयति ।

प्रमाणं चानुपलब्धिकारणेष्वसत्सु प्रागूर्ध्वं चानुपलम्भादिति ॥

तथाहि बुद्ध्यादि कार्यमनुपलब्धिकारणेष्वसत्सु प्रागूर्ध्वं चाऽनुपलम्ब्यमानत्वात्, घटादिवत् । येष्ववावरणादिषु सत्सु बुद्धिघटादयो विद्यमाना अपि न गृह्यन्ते ता यानुपलब्धिकारणानीत्युच्यते । अस्मिन्ननुमाने जात्युत्तर सौ रदर्शयति ।

तदनुपलब्धेरनुपलभादभावसिद्धौ ताद्वपरीतोपपत्तेरनुपलब्धिसम
(गौ सू १ १ २९) इति ॥

ताद्वपरीतोपपत्तरित्यस्मादसिद्धो हेतुरिति प्रतिपक्षाऽध्याहाय । सूत्रमाचष्टे ।
तस्य बुद्ध्यदिकार्यस्यानुपलब्धेरनुपलभादभावसिद्धावनुपलब्धिवि-
परीतोपलब्धयुपपत्ते प्रागूर्ध्वमपि बुद्ध्यध्यादे सद्भाव सेत्त्यतीति भावः ॥

अनुपलब्ध्या प्रत्यक्षस्थानमनुपलब्धिसम, उपलभ्यमानत्वं उपलब्धिरेव
स्याननुपलब्धिरिति भावः । परस्यात्तरमाह ।

अनुपलभात्मनत्वादनुपलब्धेरहेतुः ॥

अनुपलब्धेरनुपलभ्यकत्वादनुपलभ्यरूपेण प्रतीयमानवादहेतुः । उद्घाट्य
पलब्धेनाभावसाधकानुपलब्धिरित्यर्थः । अमुमवार्थमाह ।

नास्तीति ज्ञानमनुपलब्धिः । सा च तत्त्वभावतया प्रत्यात्मवेद्या ।
अतस्तदनुपलब्धिरसिद्धेत्यभिप्रायः ॥

यदाऽपि उपलब्ध्यमायाऽनुपलब्धिस्तदाऽपि तस्या प्रत्यामवेद्यत्वादनु-
पलब्धिरिहदा । तथाहि शास्त्रज्ञानमपि पूर्वं नास्तीदानीं चास्ति शास्त्रज्ञानमपि
नापलभ्यत इत्यनुपलभ्यरूपेण जायते । एतेनापलभ्यमानवादुपलब्धिः स्यादि-
त्येतत्प्रत्युक्तम् । विधिमुत्तेनोपलब्धिर्यथा प्रतीयते तथाऽनुपलब्धः प्रती-
त्यभावादः । किंच परवचनस्य स्वरूपाप्रातपेष्टाभक्त्ये हेतोरप्रतिपक्षः स्यात्
स्वरूपमितिपेक्षित्वे स्वयमेव स्यादित्यलम् ।

नित्यमनित्यभावादनित्ये नित्यत्वोपपत्तेर्नित्यसमः । (गौ सू १
१ २९) इति ॥

अस्यापमाह ।

अनित्यत्वस्य धर्मस्य नित्य सर्वदा सद्भावे धर्मिणोऽपि शब्दस्य सर्वदा
सद्भावः । अयानित्यत्व सर्वदा नास्ति तथाप्यनित्यत्वाभावान्नित्य
शब्द इति ॥

धर्मिणोऽपि शब्दस्य सर्वदा सद्भाव इति धर्मिणमतरेण धर्मस्यावस्था

नाभावादिति भावः । नित्यत्वस्य प्रसंगो नित्यसमः । परिहरति ।

अनित्यत्वस्य सर्वदाऽभ्युपगमे नित्यत्वाविरोधः । अनभ्युपगमे चासिद्धो हेतुः ॥

नित्य सर्वदा नित्यत्वस्य भावादित्ययमसिद्ध इत्यर्थः । यत्तु धर्मस्थावस्थाना-
द्धर्मिणोऽप्यवस्थानप्रसंग इति दूषणं तत्राऽऽह ।

प्रख्यंसश्चानित्यत्वं न च तस्मिन्सति शब्दसद्भाव इति ॥

भावात्मको हि धर्मो निराश्रयो न भवति न त्वभावात्मक इति भावः । ननु
सूत्रकारेणोक्तानामन्यासा विद्यमानानामिह कस्मादनभिधानमित्याशक्या-
ऽऽह ।

एतेनान्यत्वस्याऽऽत्मनोऽनन्यत्वादन्यत्वं नास्तीत्यसदुत्तराणि प्रत्यु-
क्तानि ॥

एतेन कतिपयजातीनां स्वरूपदर्शनं परिहाराभिधानेन प्रत्युक्तानि तत्समा-
नन्यायतयेति भावः । यदिदमन्यदुच्यते तत्तरुणादन्यदुतानन्यत् , यदि स्वरू-
पादन्यत्तदात्मशानादसदेव स्यात् । अथानन्यत्तदाप्यनन्यत्वादेवान्य न भवती-
त्यन्यताया अभाव इतीयमनन्यसमा जातिः । कथमियं निराकृतेत्यत आह ।

निमित्तान्तरात्संज्ञातरे योज्यमानेऽप्यर्थे तथाभावस्य निराकर्तुम-
शक्यत्वात् ॥

निमित्तान्तरात्स्वरूपापेक्षया भेदाभावरक्षणात्संज्ञान्तरेऽनन्यशब्दे योज्य-
माने धरेणाप्यर्थे तथाभावस्य यस्त्वतरापेक्षयान्यशब्दवाच्यत्वस्य निराकर्तु-
मशक्यत्वात् । यदि वा घटादौ निमित्तान्तरात्पदार्थान्तरापेक्षया भेदरक्षणात्स-
ंज्ञान्तरेऽन्यशब्दे योज्यमानेऽर्थे तथाभावस्य स्वरूपापेक्षया भेदशून्यत्वस्य
निराकर्तुमशक्यत्वात्पुलादिवदित्यर्थः ।

ननु तथापि वचनवृत्त्या सगृह्य जात्युत्तराणि सर्वाणि कस्मादोक्ता
नीत्याह ।

आनन्त्याच्च सर्वाणि जात्युत्तराप्युदाहर्तुं शक्यन्ते सूत्राणाम
प्युदाहरणार्थत्वात् ॥

सूत्राणामुदाहरणार्थत्वं च चतुर्विंशतिव्यतिरिक्तजात्यन्तरेणाप्यनन्यसमा
दिना रथानान्तरे सूत्रकारेण प्रत्यक्षरथानकरणादिज्ञायते । उपसहरति ।

उक्ता जातिमेदाः । अयेदानीं निग्रहस्थानान्युच्यन्ते । तान्यपि
विप्रतिपत्त्यप्रतिपत्त्योर्विकल्पानन्त्यादसंख्यातानान्यतः संक्षेपेण व्युत्पा
द्यन्ते ॥

सूत्रोक्तानि द्वाविंशतिनिग्रहस्थानानीदृशानुदाहरणान्या प्रदर्शयन्ति इत्य
र्थः । तथा च सूत्रम् ।

प्रतिज्ञाहानिः प्रतिज्ञांतर, प्रतिज्ञाविरोध, प्रतिज्ञासन्ध्यास,
हेत्वन्तर, अर्थान्तर, निरर्थक, अविज्ञातार्थ, अपार्थक,
अप्राप्तकाल, न्यून अधिक, दुनस्त, अननुभाषण, प्रज्ञान,
अप्रतिभा, विशेष मतानुज्ञा, पर्यनुयोज्योपेक्षण निरनुयोज्यानु
योग, अपासिद्धान्त, हेत्वाभासाश्च निग्रहस्थानानि । (गौ सू
१२१) ॥

सूत्रे वाक्यात्मकानामपि त्रिशतपत्त्यप्रतिपत्तिस्त्वैव परानयनिमि
त्तत्वाभिग्रहस्थानमियुक्तम् । असमासकरणमयो यनिरपेक्षाणामेवास्वकार्यकर
णसामर्थ्यप्रकटनार्थम् । सूत्ररमेण लक्षणमाह ।

तत्र साध्ये प्रतिदृष्टान्तधर्मानुज्ञा प्रतिज्ञाहानि ॥

अस्या उदाहरणमाह ।

यदि कृतकत्वाग्रनित्य शब्द इष्यते तर्हि आकाशवदमूर्तत्वा
न्नित्यं विनेष्यते । एव प्रतिवादिनोक्ते वाद्याह मवस्तु किं नो बाध्यते ।

तस्य नित्यत्वाम्युपगमेनानित्यत्वप्रतिज्ञा हीयतेऽतः प्रतिज्ञाहानि-
र्नाम निग्रहस्थानं भवतीति ॥

उपलक्षणमेतत् । हेतुहान्यादीनामप्यनेन सग्रहः । तथाह्यनित्य शब्दः
प्रमेयत्वादित्यस्य हेतोरनैकान्तिकत्वेन प्रतिषेधे कृते सत्यमस्तु तर्हि कृतकत्वा
दिति द्रव्यतो हेतुहानि । अनित्ये वाङ्मनसे कार्यत्वादित्यस्य भागासिद्ध्या
प्रतिषेधे भाग एव तर्हि पक्षीकृत इति वदत पक्षहानि । एव प्रतिज्ञाविशेष-
हान्यादयोऽस्माभिर्न्यायभूषणेऽभिहिता इति तत्रैव शतव्या ।

प्रतिज्ञातार्थप्रतिषेधे धर्मविकल्पात्तदर्थनिर्देश प्रतिज्ञान्तरम् (गौ.
सू. १२-३) ॥

लक्षणसूत्रमुदाहरणप्रदर्शनमुखेन व्याचष्टे ।

सर्वमनित्य सत्त्वादित्यस्य दृष्टान्ताभावेन प्रतिज्ञातार्थस्य प्रतिषेधे
धर्मो विषादास्पदीभूतत्वादिलक्षणस्तस्य विकल्पः, प्रतिज्ञातार्थस्य विशेष
पणत्वेन योजन । तदर्थ इति प्रतिषेधनिवृत्त्यर्थो यथा मशकार्थो धूम
इति निर्देश । विषादास्पदीभूत सर्वमनित्यमित्येतत्प्रतिज्ञान्तर निग्र
हस्थान हेत्वन्तरवदिति ॥

दृष्टान्ताभावेनासाधारणत्वेनेत्यर्थः । प्रतिषेधनिवृत्त्यर्थ इत्येतेन तच्छब्दः
प्रतिषेधपरामर्शः, अर्थश्च निवृत्तिगर्भितप्रयोजनार्थाति सूचितम् । ननु निर्वि
शेषप्रतिज्ञायाः प्रहाणात्प्रतिज्ञाहानितोऽस्य को विशेषः । न स्वरूपमाग्रापर
स्यागात्तस्यैव विशेषणान्तर समर्थयितुं प्रवृत्तत्वात् ।

प्रतिज्ञाहेत्वोर्विरोधः प्रतिज्ञाविरोधः । यथा गुणव्यतिरिक्त द्रव्य,
भेदेनानुपलभादिति ॥

नच वक्तव्यं त्रिद्विहेत्याभास एवायमतो न पृथग्याच्य इति । व्याप्ति

ग्रहणवशाद्विद्वद्देत्वाभासे विरोधोपगमः, इह हेतुप्रतिज्ञावचनश्रवणमात्रा
देवेतीयता भेदेन पृथग्भाषितम् ।

पक्षप्रतिषेधे प्रतिज्ञातार्थापनयनं ५ निज्ञासंन्यास (गौ सू. ५-२-५)
पक्षप्रतिषेधेऽनुष्णोऽयमग्निरित्यस्य प्रत्यक्षविरोधित्वेन प्रतिषेधे वाद्याह
संपश्यध्वं संपश्यध्वमहो मध्यस्थाः साक्षिणो नाहमग्निमतुष्णं ब्रवीमी-
त्यनुक्तोपालंभोयमित्येतत्प्रतिज्ञासंन्यासलक्षण निग्रहस्थानमिति ॥

अत्र प्रतिज्ञासंन्यासस्योपलक्षणत्वाद्व्यादिसंन्यासा अपि निग्रहहेतवो
वेदितव्याः । यथाऽनित्यः शब्दः प्रमेयत्वादिनस्थानैकान्तिरत्वेन प्रतिषेधे कृते
नाहमनित्यत्वे प्रमेयत्व हेतु ब्रवीमीति श्रुणस्य हेतुसंन्यास इत्यादिः ।
समो गन्धुच्छिन्नच्छिद्रवर्तीत्यादिसून (पा. १-३-२९) दृष्टेऽथेति
वचनमित्यनेन संपश्यध्वमित्यात्मने-दम् ।

अविशेषोक्ते हेतौ प्रतिषिद्धे विशेषमिच्छतो हेत्वन्तरम् (गौ. सू.
५-२-६) ॥

विशिष्यते येनासौ विशेषो विशेषण न विद्यते यस्मिन्साविविधः । स
चासाहुस्तथैत्यविशेषोक्तः । तस्मिन् हेतुशब्दश्च परार्थानुमानवाक्यगत
साधनभागापलक्षकः । ध्वनशब्दस्याध्याहारः । तेन चाविशिष्टसाधनमभिधाय
सत्त्वणे च परोक्षाविते पश्चाद्विशिष्टमाभेदधतो वचन हेत्वन्तरमित्यर्थः ।
अस्योदाहरणमाह ।

यथा नित्या वेदा अस्मर्यमाणकर्तृकत्वादित्यस्य जीर्णकृपाऽऽरा-
मादिभिरनैकान्तिकत्वेन प्रतिषेधे संप्रदायाविच्छेदे सतीति विशेषण-
मिच्छतो हेत्वन्तरमिति निग्रहस्थानं ॥

समवतीति शेषः । कथमित्याशक्याह ।

पूर्वस्यासाधकस्योपादानात् ॥

ननु प्रतिज्ञासंन्यास हेतुदान्यादीनामुपलक्षणवत्प्रतिज्ञान्तरेण हेत्वन्तर
स्याप्युपलक्षणमविष्यतीति विभक्त्य पृथगुपादानेनान्यथोदाहरणान्तरादीना

मपि पृथगुपादानप्रसङ्गः । यथा गुणः शब्दः सामान्यवत्तास्पर्शवत्त्वे सत्यस्म
दादिबाह्यैकेन्द्रियग्राह्यत्वाद्रूपादिवादित्यत्र रूपमात्रस्यास्मदादिप्रत्यक्षत्वाभावा-
त्साधनविकले दृष्टान्ते दूषिते घटरूपादिवादिति वदत उदाहरणान्तर
तथोपनयान्तर निगमनान्तरमप्युदाहरणीयम् । सत्यम् । तथापि परार्थानुमान-
वाक्यस्य साध्यसाधनरूपतया तद्वेदविवक्षया पृथगभिधानम् । तेनात्र
प्रतिशान्तर निगमनान्तर च प्रतिशान्तरशब्देन गृह्यते । हेत्वन्तरमुदाहरणा
न्तरमुपनयान्तर च हेत्वन्तरग्रहणेन गृह्यत इति ।

प्रकृतादर्थोदप्रतिसंबद्धार्यमर्थान्तरम् (गौ. सू. १ २ ७) ॥

अत्रान्यदित्यध्याहार्यं, अर्थान्तरमिति लक्ष्यपदमेव वा लक्षणेऽप्यावृत्त्या
संबन्धनीयम् । तेन प्रकृतात्प्रस्तुतादर्थोत्साध्यसाधनात्तदुपपन्नाद्वा यदर्थान्तर
प्रवृत्तेनासम्बद्धार्यमनुपयोगि तदर्थान्तरमित्यर्थः । एतदेव उदाहरणमाह ।

यथानित्यः शब्दोऽस्पर्शवत्त्वादिति हेतोः । हेतुश्च हिनोतेर्धातोस्तु-
न्प्रत्यये कृते सति कृडन्त पदमित्यादि प्रसक्त्यानुप्रसक्त्या प्रकृतार्था
नुपयोगिशिख्रान्तरमुपदिशतोऽर्थान्तरं निग्रहस्थानमिति ॥

अस्पर्शवत्त्वादिति हेतुमशानात्प्रयुज्यानन्तरमेव स्वयमनैकान्तिकत्वमेव
जानानस्तदाच्छेदानार्थमेव प्रवर्तते । इति भावः ।

वर्णक्रमनिर्देशवच्चिरर्थक्रमम् (गौ. सू. १ २-८) यथा नित्य शब्दः
कचटतपाना गजद्वदवत्त्वात् घनद्वधभवत् ॥

वर्णक्रमनिर्देशो वर्णानां पाठक्रमः, अभाइर्ह इत्यादिः, स इव तद्वत् ।
सादृश्यं चानार्थानुव्यवस्थाम् । यत्र पदार्थोऽपि नास्ति तच्चिरर्थक्रमम् । वर्णक्रम
निर्देश एवास्ति न पुनरर्थो यत्तत्तद्वर्णक्रमनिर्देशवदिति मत्वर्थीयो वा ।

परिपत्प्रतिवादिभ्यां त्रिरभिहितमप्याविज्ञातमविज्ञातार्थम् (गौ.सू.

१ ग. adds after पद-पद च नामारब्धातोपसर्गनिपातभेदाच्चतु-
र्विधमित्यादि ।

५-२-९)॥ यद्वाक्यं वादिना त्रिरभितिमप्यप्रतीतप्रयोगाऽतिदुतोच्चारणादिना निमित्तेन परिपत्प्रतिवादिभ्या न ज्ञायते तदज्ञानसंवरणयोक्तमविज्ञातार्थं नाम निग्रहस्थानमिति ॥

न ज्ञायते इति विद्यमानार्थमेवार्थतो न ज्ञायत इत्यर्थः । न पुनः स्वरूपत इत्यर्थः ।

पौर्वापर्यायोगादप्रतिसंबद्धार्थमपार्यकम् ((गौ. सू. ५-२-१०)) ।

पूर्वं विशेषणमपरं विशेष्यं तयोर्मानः पौर्वापर्यं विशेषणविशेष्यभावस्तेनायोगोऽसंबन्धस्तस्मात्कारणादप्रतिषेधद्वोऽनन्वितोऽर्थो यस्य तदसंबन्धार्थम् । तत्राक्ययोश्चान्वितत्वं उदाहरणमाह ।

यथा दश दाडिमानि षड्पूपा इति ॥

षडयोरनन्यतले निदर्शनमाह ।

कुण्डमनाजिनमित्यादीर्णाति ॥

अवयवविपर्यासवचनमप्राप्तकालम् (गौ. सू. ५-२-११) ॥

विपर्यासेन व्यत्ययेन वचनं विपर्यासवचनम् । अवयवानां विपर्यासवचनमवयवविपर्यासवचनम् । सूत्रस्यार्थमाह ।

प्रतिज्ञाटीनामर्थवशात्क्रमस्तेषां विपर्ययेणाभिधानं निग्रहस्थानमिति ।

स्पष्टम् । एतच्च नियमकथायां निग्रहस्थानमकथायां तु न विरोधः ।

हानिमन्यतेमेनाप्यवयवेन न्यूनम् (गौ. सू. ५-२-१२) ॥ साधनाभावे साध्यासिद्धेरिति ॥

उक्तमेतत् ।

हेतूदाहरणादिक्रमाधिकम् (गौ. सू. ५-२-१३) ॥

हेतूदाहरणग्रहणं सर्वस्याधिकस्योपलक्षणम् । अस्य निग्रहस्थानत्वे कारणमाह ।

एकेन कृतार्थत्वादितरानर्थक्यमिति ॥

एक एव हेतुर्दृष्टान्तो वा मयोच्यत इति नियमपूर्विकायामेतद्दूषणम् । न सर्वत्र । असंभववादिना तु सर्वदा । एतच्च न्यूनाधिकलक्षणद्वयमपि स्वस्वम-
ताभ्युपगताव्यवापेक्षया न्यूनत्वे चाधिकत्वे च दूषण विज्ञेयम् ।

शब्दार्थयोः पुनर्वचनं पुनरुक्तमन्यत्रानुवादात् (गौ.मू.५-२-१४) ॥

एतद्व्याचष्टे।

मार्थक पुनरभिधानमनुवादः । तद्यातिरेकेण पुनरभिधानं पुनरु-
क्तम् । नित्यः शब्दो नित्यः शब्द इति शब्दपुनरुक्तम् । नित्यो
ध्वनिरविनाशी शब्द इत्यर्थपुनरुक्तमिति ॥

सार्थक पुनरभिधानयथा गौर्गोः कामदुधेत्वादि । पुनरुक्तान्तरमाह ।

अर्थादापन्नस्य स्वशब्देन पुनर्वचनं पुनरुक्तम् (गौ.मू.५-२-१६) ॥

यथा साधर्म्योदाहरणेऽभिहिते वैधर्म्योदाहरणाभिधानम् ॥

व्याप्तिख्यापनार्थं सुदाहरणमुच्यते तथैकेनाप्युदाहरणेन कृतमिति व्यर्थ-
मुभयाभिधानम् । यथा यश्चतुर्लोकस्तत्तदनित्य यथा घटादीत्यभिधाय यदनित्य
न भवति सत्तत्तत्कर्मणि न भवति यथा गगनम् इति । अन्यव्यतिरेकज्ञाप-
नार्थमुभयाभिधानमिति चेन्नैवम् । तज्ज्ञापने प्रयोजनाभावाद् व्याप्तिप्रती-
त्यैवानुमानसिद्धेः । चोदयति ।

कथं तन्निग्रहस्थानमिति ॥

सादीतपुनरुक्तमात्रम् ।

कथावसानाविरोधित्वादेकेन कृतार्थत्वादितराऽऽनर्थक्यादिति ॥

उक्तस्यापि पुनरभिधानेऽप्यत्रस्था वैयर्थ्यं चेत्यर्थः । एतदपि निषमकथा-
यामेव निग्रहस्थानम्, अनिरुक्तकथायां तु साधर्म्यतयादिनोरपेक्षारां सत्यां

स्पष्टार्थं पुनरभिधानेऽपि विरोधाभावात् त्रिरभिधाननियमाच्च नातिप्रसङ्गः ।
तथाप्यधिकवेद न भिन्न इति चेत् सत्यम् । पुनरुक्तमप्यधिकं दर्शित
मेव अधिकानु नियाभेदेन पुनरुक्तं पृथगुक्तं निष्यव्युत्पादनार्थमित्यदोषः ।

विज्ञातस्य परिपदा त्रिरभिहितस्याप्यप्रत्युच्चारणमननुमापणम्
(गौ. सू. १-२-१७) प्रतिवादिनो निग्रहस्थानम् ॥

उपलक्षणमेतत्, यत्प्रतिवादिदूषणस्याननुवादे वादिनोऽपि
सद्भावात् । यथमेतन्निग्रहस्थानमित्याशयः ।

अप्रत्युच्चारयन्किमाश्रयः परपक्षप्रतिषेधं ब्रूयादिति ॥

क आश्रयो विषयो यस्यासौ किमाश्रयः । एतेन दूषणमात्रानुवादेऽप्युक्तमर्थं
स्येतद्दूषणमिति सूचितं न पुनः स्यान्नुवादः कर्तव्य इति । त्रिरभिहितस्येत्येत
इति परिपदस्युपगमस्योपलक्षणं यावत् प्राधिका अन्यतरस्यासात्तामर्थ्यं निश्चि
न्यन्ति तावदुक्तमिति भावः ।

अविज्ञातार्थं चाज्ञानम् (गौ. सू. १-२-१८) ॥

चकारेण पूर्वसूत्राद्विज्ञातस्य परिपदा त्रिरभिहितस्यापीत्येतदाकृत्यते,
सदेवाह ।

यद्वाक्यं त्रिरभिहितमपि परिपदाऽवगतार्थं प्रतिवादी प्रत्युच्चा-
रयन्नापि नार्थतः सम्यगधिगच्छति तदज्ञानं नाम प्रतिवादिनो निग्रह-
स्थानमिति ॥

अत्रापि प्रतिवादिग्रहणमुपलक्षणम् ।

कयामभ्युपेत्य तूष्णीं भावोऽप्रतिभा वादिप्रतिवादिनो निग्रहस्थान-
मिति ॥

अननुमापणे तु न तूष्णीमास्ते कित्वप्रत्युच्चारयन्नपि दूषणादिकमाभि-
दधाति । अतो नानयोरभेदः ।

कार्यव्यासंगात्कयाविच्छेदो विक्षेपः (गौ. सू. १-२-२०) ॥

अस्यार्थमाह ।

कथामभ्युपगम्य सम्येषु निलितेषु ब्रवीत्यद्य मे महत्प्रयोजनमास्ति
तस्मिन्नवसिते पश्चात्कथयिष्यामीति ॥

यदि पुनस्तदानीमेव महत्प्रयोजनं सभ्या अभ्युपगच्छन्ति तर्द्दार्शनः
कमापिच्छेदो न परात्रय इति । न वेदमर्यान्तरेऽन्तर्भवतीति वाच्यम् । हेतु-
प्रयोगान्तरं तदनुपयोगिवचनमर्यान्तं म् । अत्र हेतूपन्यासमपि पश्चात्कथयिष्या-
मीति वदत्यतोऽस्ति भेदः ।

स्वपक्षदोषाम्युपगमात्परपक्षदोषप्रसंगो मतानुज्ञा (गौ सू. १-२-२१) ॥

पक्षोऽत्र सिद्धान्तो विवक्षितः, न पुनः सिद्धाधयिपितधर्माविशिष्टधर्मि-
मात्रम् । अभ्युपगमोऽपरिहरणम् । तेन स्वसिद्धान्ते परोक्तदूषणमपरिहृत्य पर-
सिद्धान्ते दोषप्रसङ्गं मतानुज्ञेत्यर्थः । तदेवाह ।

यः स्वपक्षे मनागपि दोषं न परिहरति केवलं परपक्षे दोषं प्रसं-
नयति भवांश्चोर इत्युक्ते त्वमपि चोर इति तस्येदं निग्रहम्यानम् ॥

कस्मादित्याऽऽशङ्क्याह ।

स्वयं दोषाम्युपगमात्परिणाममात्रम् ॥

अप्रतिषिद्धमनुमतं भवतीति न्यायेनेति भावः ।

निग्रहं प्राप्तस्यानिग्रहं पर्यनुयोज्योपेक्षणम् (गौ. सू. १-२-२२) ॥

एतद्व्याचष्टे ।

पर्यनुयोज्यो नाम निग्रहोपपत्त्या चोदनीयस्तस्योपेक्षणं निग्रहं
प्राप्तोऽसीत्यननुयोग इति ॥

एतच्च निग्रहस्यान कतरस्यात्र पराध्व इति पृष्ट्या परिषदा समुद्राव-
नीयम् । निग्रहं प्राप्तस्य स्वदोषोद्भावनानुपपत्तेः ।

अनिग्रहस्थाने निग्रहस्थानाभियोगो निरनुयोज्यानुयोगः (गौ. सू. १-२-२३) ॥

अदोषे दोषोद्भावनामित्यर्थः । एतदेवोदाहरति ।

यथा सावयवत्वेन पृथिव्यादौ कार्यत्वसाधने परो ब्रूयादप्रयोजकोऽयं हेत्वाभास इति तस्येदं मिथ्याभियोगलक्षणं निग्रहस्थानमिति ॥

द्रव्यस्य सति द्रव्याश्रितत्वं सावयवत्वं न चास्य कार्यत्वस्य साधनेऽसिद्धत्वाद्यन्यतमदूषणत्वात् । बुद्ध्यादौ सावयवत्वाभावे कार्यत्वोपलभादप्यभावेनाप्रयोजकमिति चेन्न सपक्षैकदेशवृत्तेर्धूमादेरप्यप्रयोजकत्वप्रसगात् अथ सपक्षव्यापके हेत्वन्तरे सत्यव्यापकस्य हेतोरप्रयोजकत्वेनाव्यापकमात्रस्य धूमादेः । अत्र तु कादाचित्कत्वं सकलकार्यव्यापकं प्रयोजकः सावयवत्वमिति चेन्न कार्यत्वकादाचित्कत्वयोः पर्यायत्वात् । अव्यापकस्याप्यसिद्धत्वादोदोषरहितत्वेन प्रयोजकत्वं केन वार्यत इत्यलम् ।

सिद्धान्तमभ्युपेत्या नियमात्कथाप्रसङ्गोऽपसिद्धान्तः (गौ. सू. १-२-२४) ॥ यथा मिमांसाभ्युपगम्य कश्चिदग्निहोत्रं स्वर्गसाधनमेत्याह । कथमुनरग्निहोत्रक्रिया प्रच्युता सती स्वर्गसाधिका भविष्यतीत्यनुयुक्तः प्राह अनया क्रिययाऽऽराधितं परमेश्वरं फलं ददाति राजादिवदिति तस्येश्वरानभ्युपगमादपसिद्धातो निग्रहस्थानम् ॥

इति वाच्यमिति शेषः । अवेत्वन्यथा सूत्रमाहुः 'सिद्धान्तमभ्युपेत्य कचिदं प्रतिशयं निग्रमात्तद्विराधेन कथाप्रसङ्गं कथाकरणमपसिद्धात' इति वंशुक्तमित्याह ।

प्रतिज्ञातार्थविपर्ययस्तु प्रतिज्ञाहानिर्नापसिद्धात इति । हेत्वाभासाश्च यथोक्ताः (गौ. सू. १-२-२५) ॥

यथा येन प्रकारेण हेत्वाभासा उत्तास्तेन प्रकारेण निग्रहस्थानानि न पुं प्रमाणस्य प्रमेयत्ववद्दृष्टान्तरेण । हेत्वाभासलक्षणेनैव यथोक्तेन हेत्वाभास उत्तास्तेन प्रकारेण निग्रहस्थानानि तदेवाऽऽह ।

हेत्वाभासलक्षणेनैव यथोक्तेन लक्षिता हेत्वाभासा निग्रहस्थानानी-
त्यर्थः ॥

चकारो दृष्टान्ताभासानन्वयविपरीतान्वयादिसमुच्चये, सैषामपि निग्रहहेतु-
त्वात् । सूत्रोक्तानि द्वाविंशतिर्निग्रहस्थानानि न नियमार्थानि किंतूपलक्षणा-
र्गनीति च ।

एतेन दुर्वचनकपोलताडनवादिभ्रादीना साधनानुपयोगित्वेन निग्रह-
स्थानत्वं वेदितव्यम् । नियमकथाया त्वपशब्दादीनामिति ॥

एतेनेति केषांचिद्भ्रष्टणोदाहरणप्रपचनेन । नियमकथाया तु सत्सृष्टेन मया
यत्तव्यम् धर्मत्यागेन वा श्लोकबधेन वेत्येवरूपायाम् ।

इति न्यायसारे पदपंचिकायामनुमानपरिच्छेदो द्वितीयः ॥

तृतीयः परिच्छेदः ।

अवसितमनुमानमागमम्येदानीं लक्षणमुच्यते ॥

अवसितं निश्चितमनुमानमिति वृत्तानुवर्तनेनागमस्यानुमानपूर्वकत्वात्तद्वि-
क्षणानन्तरमेवास्य लक्षणावसर इति सूचयति । तथाहि समयग्रहणकालात्
शब्दानामर्थोपनसाधनत्वम् । समयग्रहणं च प्रायेण वृद्धव्यवहारादनुमानर-
वादेवेति ।

समयबलेन सम्यक्परोक्षानुभवसाधनमागम ॥

समयं सकेतं पुरुषवृत्तो न पुनरविनाभाद्यत्वाभाविक्, स्वाभाविकत्वे
हि अविनाभाविधूमादिलिङ्गवर्धयत्तेमेवार्थं बोधयेद्य तद्विपरीतम् । न
हि धूमो दहनमिव तदभाव जलादिकमनुमापयति दहना
दिशब्दास्तु पुरुषेण यत्र यत्र सक्त्यन्ते तत्र तत्र यथार्थमिव
प्रतीतिं कुर्वन्ति, अतोऽविनाभाभाभ्यस्तयो भिन्नं च एव उल्लेख्यतरी तेन
समयबलेन । अत्र च समयग्रहणग्रहण स्मरणं घोषचारात्समयं समयविशेष-
ज्ञानसहकारिणेति यावत् । समीचं सशयादिविलक्षणस्य परोक्षस्य परोक्षत्व-
जातिपुत्तरयानुभवस्य स्मरणविलक्षणज्ञानस्य साधनं कारणं शब्दात्मकमर-
ब्दात्मकं चेष्टालिङ्गनादि तत्सर्वमागम । तस्य भेदमाह ।

त द्विविधं दृष्टादृष्टार्थभेदात् ॥

अर्थं प्रयोजनं तत्र दृष्टप्रयोजनं आगमो यथा नद्यास्तीरे फलानि भा-
गान्तर्मोदकानीत्यादि, अदृष्टार्थस्तु स्वर्गकामो यजेतेत्यादि । अर्थाऽस्तस्यै-
त्यात् सर्वशब्दानामप्रामाण्यमिति शौद्धो मन्यते त प्रत्याह ।

तत्र दृष्टार्थानां वाक्यानां प्रायेण प्रवृत्तिसामर्थ्यात्प्रामाण्यं शक्यते ॥

प्रवृत्तिं वायिबी चेष्टेष्टप्राप्त्यर्थां चानिष्टपरिहारार्थां च, तस्या सामर्थ्य-
तत्प्रयोजनप्राप्त्यत्वं, तस्मात् । अयमभिप्रायः, स्वप्रतिज्ञापितमर्थं प्रापयत्य-
त्यधमनुमानं च प्रमाणमिति श्लोके प्रसिद्धत्वाद्यया स्वीक्रियते तद्वद्वागमोऽ-
त्यप्रत्ययप्राप्तमर्थं प्रापयन् प्रमाणमित्यद्वैकार्यम् । अन्यथा सर्वशब्दानाम-
दगुल्यमे करिष्येद्यतं वर्तत इति वाक्यसमत्वे शास्त्रीयलौकिकवचनानाम्

शून्यत्वेन व्यर्थप्रयोगत्वान्मौनशरणमेव वाक्य स्यात् । विवादाध्यास्तितानि वाक्यानि प्रमाणानि । समर्थप्रवृत्तिकारणत्वात्, प्रत्यक्षादिवादिति स्थितम् ।

अदृष्टार्थानां पुनराप्तोक्तत्वेन ॥

पुन शब्द प्राक्तनवाक्यप्रामाण्यसमर्थनप्रकारवैलक्षण्यज्ञापने । चोदयति । कथम् ॥

अदृष्टार्थानां प्रामाण्यानिश्चय इति । अयमभिसान्धि, न तावत् प्रवृत्तिसी मर्थ्यनार्थप्रामाण्यनिश्चय, अदृष्टार्थत्वादेव । न हि स्वर्गादय इदानीमय केना पि कृतयागेन प्राप्यन्ते । नाप्याप्तोक्तत्वेन, तस्यैव निश्चेतुमशक्यत्वात् । अतः कथमदृष्टार्थानां प्रामाण्यनिश्चय इति । परिहरति ।

पुत्रकामो यजेतेत्यादिवाक्यानां प्रवृत्तिमामार्थात् प्रामाण्यनुमाय, तत्प्रणेतुरतीतार्थदर्शित्वेन परमाप्तत्वमवधार्य, तत्प्रणितानां सर्ववाक्यानामप्रामाण्ये कारणाभावात्, प्रामाण्यमनुमीयते ॥

यद्यपि सर्ववेदवाक्यानां प्रवृत्तिसामर्थ्यं न घटते तथापि तदेकदशभूतानां पुत्रकामो यजेत, पशुकामो यजेत, फारीर्या वृष्टिकामो यजेतेत्यादिवाक्यानां तावत् प्रवृत्तिसामर्थ्यात्प्रामाण्यमनुमीयते । न च वक्तव्यं रतितायामपीष्टा पुनर्दर्शनात्तेषामप्रामाण्यं युक्तमिति । बाहुल्येन फलोपलम्भात् । अचिदनुपलम्भे तु कर्मकर्तृवैगुण्यमेव कल्प्यताम्, न पुनर्वाक्यस्याप्रामाण्यम् । किंच शान्तिकपौष्टिकादिकर्मणा वैदिकानां प्राचुर्येण फलोपलम्भात्तदभिधायि वाक्यानां प्रामाण्यसिद्धेस्तत्प्रणेतुरतीन्द्रियार्थद्रष्टृत्वमपि सिद्धयति । न तत्तत्कर्मणा तत्फलानां याऽपरिमितानां साध्यसाधनभावमस्मदादिरसर्वज्ञ प्रतिपत्तुमुपदेष्टु वा समर्थः । ननु बौद्धाद्यागमानामप्येकदेशसत्वादोऽस्तीति प्रामाण्यप्रसङ्ग इति । तत्परिहारायोक्तमप्रामाण्ये कारणाभावादिति । बौद्धादिवाक्यानां सर्वे शान्तिक शून्यमित्येवमादीनां भूयसा बाधकमुपलभ्यत इत्यप्रामाण्यमेव युक्तमिति भावः । तत्रातीन्द्रियैकदेशसत्वादस्तु वेदमूलत्वादभ्युपपद्यत इति । न च वैपरीत्यमाशङ्कनीयम् । तत्तानभिहितानां शान्तिकपौष्टिकादिजातिविभागकर्मणामनन्तानां वेद एवोपलम्भात् ।

१ ग. घ read before पुत्रकामो-फारीर्या निर्वपेत् वृष्टिकाम. ।

आपण क्रीयमाणाना रत्नानामुपलभ्यमानात् ।
 नहि तन्मूलताशङ्का रत्नाकरमहानिधे ॥
 नन्वेव पौरुषेयत्वात् प्रामाण्यप्रतिपादनं
 रागद्वयादि कालुष्य पुच्छरूपलभ्यत ॥
 अतोऽप्रामाण्यशङ्काऽपि निष्कलङ्का शस्यते ।
 वदे प्रमाणता तन्मानित्वत्वंनाम्मुपेयताम् ॥

इत्याशङ्क्याह । न नित्यत्वेन ॥

नहि नित्यत्वाद्देह प्रमाणमिति वक्तुं शक्यते । भ्रान्तान्त करणादीनां
 नित्यत्वाऽपि सशर्करूपसंयोगात्प्रमाणत्वेनानैकान्तिकत्वात् । नित्यत्वे
 सति, पुरुषदोषादीनामननुप्रवेगादप्रामाण्यशङ्कानिर्वृत्तौ वदप्रामाण्य स्वत एवे
 ति चेत्, न । वेदस्य विशिष्टज्ञानसाधनत्वं प्रामाण्यं । तच्च न दृश्यते समयग्रहणा
 येषुणात् । अन्यथा व्याकरणादिव्युपपत्तिरहितानां वेदभ्रवणमात्रादर्थप्रतिपत्ति
 प्रसक्तम् । अथ तज्जनितस्य ज्ञानस्य प्रामाण्यं स्वतस्तत्रापि स्वत इति कोऽर्थः
 किमुत्पत्त्यपेक्षया जन्त्यपेक्षया वा । न ता उत्कार्यस्य कस्यापि स्वत उत्पत्तिर्दृष्टा । अथ
 सम्यग्दिग्मध्योवाचसाधारणकारणकारणतिरिक्तानपेक्षया जायमानत्वं दृश्यते, न ।
 प्रमाणाभावात् । विषयेषु तु, प्रमाणं, सम्यग्दिग्मध्योवाचसाधारणकारणकारणति
 रिक्तकारणसाहिता जायते । साधारणेषु सत्त्वव्यनुत्पत्त्यमानत्वात् । न चाऽऽदिष्टो
 देहः । मिथ्यागानोत्पत्तिरुक्तमये साधारणकारणसद्भावेऽपि प्रमाणानुत्पादनात् ।
 नापि स्वत एव शक्तिः, ज्ञानस्य स्वसंवेगप्रवृत्तिसिद्धे, भाट्टैरनभ्युपगमाच्च, अथवा क
 न्दान्यधानुपपत्त्या बोधः सिध्यति । अथ यथा जायते ज्ञान तथैव सामग्र्या प्रमा
 णमित्यत्र जायमानत्वात्स्वतः प्रामाण्यमिति, तन्न, असिद्धत्वात् । न हि यथा कथ
 चिदपि जायमानो बोधः प्रमाणं जायते मिथ्याबोधस्यापि तथाप्रतीतिप्रस
 गात्, क्वचिद्वोधे सम्यग्दिग्मध्या वेति सद्यसाच्च । प्रामाण्यं परतो जायते । अनन्य
 स्तद्देशायाः सद्यसिगम्यत्वात्, अप्रामाण्यवत् । अथ नित्यत्वेनाप्रामाण्यशङ्काया
 निर्वृत्तौ पश्चात्प्रवृत्तिषामर्थेन महाजनपरिग्रहीतत्वेन वा वेदस्य प्रामाण्य
 सिध्यतीति चेत् । एतत्पौरुषेयत्वेऽपि समानम् । न चाप्रामाण्यशङ्कानिरा
 सार्थं प्रमाणान्तरयोगं प्रामाण्यसाधकादेवाप्रामाण्यशङ्काया अपि निराससिद्धे
 रित्यलम् । नापि नित्यत्वे प्रमाणमन्तीत्याह ।

वाक्याना हि नित्यत्वे प्रमाणाभावात् । अनित्यत्वे पुनर्वाक्यत्वा-
द्यनेकमनुमानम् ॥

हिशद्वध्यायै दूषणान्तरसूचने । पदरचनात्मक हि वाक्य । न च तन्नि-
त्यत्वे प्रमाणमस्ति । नित्यानि वेदवाक्यानि । सप्रदायाविच्छेदकत्वे सति, अस्म-
र्यमाणकर्तृकत्वादाकाशवादीति चेन्न, साधनविकलत्वाद् दृष्टान्तस्य । सप्रदायावि-
च्छेदो हि धृष्टपरपरया यावद्वाक्यस्यानुवर्तनम्, न च तादृशमाकाशस्य सम्भ-
वति । किंच 'यो धर्मशीलो जितमानरोष' इत्यादिवाक्याना बहुनामपि सप्रदाया-
विच्छेदे सत्यस्मर्यमाणकर्तृकत्वमस्ति न च नित्यत्वम्, इति व्यभिचार । ननु
नेदमनुमान किं त्वर्थापत्तिः । तथाहि यदि वेद पौरुषेय स्यात्तदा तदभि-
हितकर्मणा संध्यावदनादीना बहुवित्तव्ययायाससाध्यमिहोवादीना चानुष्ठान-
काले कर्तुं स्मरणे सति तत्प्रत्ययादेव प्रवृत्ति स्यात्, नच तदस्ति, अतोऽ-
चक्ष्य स्मरणयोग्यस्याप्यस्मरणान्यधानुपत्या वेदाना नित्यत्वमिति । तन्न ।
विशिष्टधृष्टपरपरानुष्ठानप्रत्ययादेव कर्म्मस्मरणेऽपि भविष्योत्तरादिष्टवृत्तेष्वव-
प्रवृत्त ईक्षणार्था प्रवृत्ति । वेदवाक्यानि पौरुषेयाणि । वाक्यत्वात्कालिदास-
वाक्यवत्, रचनारूपत्वाद्वा तन्त्ररचनावत् । पौरुषेयत्व साक्षात्परम्परया वा
स्वतन्त्रपुरुषपूर्वकत्व साध्यमतो न सिद्धसाधनम् । स्वातन्त्र्य च तादृशरचना-
न्तरानुसन्धानशून्यस्य विशिष्टरचनाहेतुत्वम् । तच्च 'सर्वथा प्रतिषेध्या न
पुरुषाणा एतन्त्रता' इतिवदद्भि श्रोत्रियैरप्यङ्गीकृतमन्यत्रेयत्वम् ।

दूषणान्तरमाह ।

सर्वदोषलब्धनुपलब्धिप्रसंगश्च । विपर्यये नियामकाभावादिति ॥
वैदिकवाक्याना सर्वपदाना च नित्यत्व इति शेष । यदीन्द्रियग्रहणयो-
ग्यत्व, तदा सर्वशब्दाना नित्यत्वे व्यापकत्वेनेन्द्रियसम्पदाना सर्वदोषलब्धि-
प्रसंग । अयोग्यत्वेन चाभरिमाणवादनिमित्तमिव सर्वदानुपलब्धिप्रसंग, विप-
र्यये कदाचिदुपलभलक्षणे नियामकस्य कारणस्याभावात् । परमतमाशङ्कते ।
अभिव्यञ्जकाभावात् तदनुपलब्धिरिति चेत् ॥

सद्भावे तु कदाचिदुपलब्धिरित्यर्थ । दूषयति ।

न । तदनिर्देशात् ॥

आदिशब्देन चेष्टालिप्यक्षरयो रवीकार । नृदनेन्यायिकभिमतमुपमानमन्त
र्भावयति ।

तत्र यथा गौरेव गवय इत्युपमान शब्देऽन्तर्भूतम् ॥

अदृष्टगवयेन गवयार्थिना नागरिकेण कलिगवय इति पृष्टा यनेचर
प्राह यथा गौरेव गवय इति । एतात्किल वाक्य गवोपमानेन गवय कापय
पृथक्प्रमाणमिति, तच्चायुक्तम् ।

दीर्घप्रीय प्रलम्बोष्ठभनुष्पाद्विहृताकृति ।

उष् इत्यादि वाक्यस्य पृथक्प्रामाण्यमस्ति ॥

मीमांसकाभिमतमुपमानमाशङ्कते ।

अनेन सदृशी मदीया गौरित्युपमानमिति चेत् ॥

अटन्यामटत युष्पस्य गोसदृशपिण्डोपलम्भामदीया गौरिनेन सदृशीति
ज्ञानमुपनायमान न तावत्प्रत्यक्ष गोपिण्डस्य तदोद्भवासन्निकृष्टत्वात्, नापि
स्मरण गवयसादृश्यावच्छेदेन पूर्वं प्रदणामावात्, नाप्यनुमान लिङ्गामावात्
इय गौरिनेन सदृशी, अस्य तत्सदृशत्वादित्युच्यते तदा व्यधिकरणात्सदृहेत् ।
अनुपपद्यमानायाऽसम्भवाच्च नार्थापत्ति । य शमावयोश्चासम्भवादुपमाने
वेति भाव । परस्य दूषयति ।

न । तस्य स्मृतित्वात् । पूर्वमेव हि सादृश्यविशिष्ट उपलब्धो
गोपिण्ड । कस्मात्, उपलब्धियोग्यत्वान् । अयोग्यत्वे वा न कदाचि
दुपलभ्येतादृष्टवत् ॥

भूयाऽवयवसारोप्य हि गोर्गवयेन सादृश्य । तच्चेति द्रव्यप्रवृत्त्ययोग्यत्वादाध्य
प्रवृत्त्यकाल एव गृहीतम् । प्रतिगोपिण्डप्रवृत्त्यनुसङ्गसंस्कारस्य स्मरणमेवोत्पद्यते ।
पूर्वमेव च गवयसदृशा गौरुपलब्धा । किमिति तथा निश्चयो न भवती
त्याशङ्क्याह ।

निर्विकल्पकेन तु पूर्वं सादृश्यमुपलब्ध, तेन तदोपलब्ध्यभिमानो
न भवति ॥^१

१ ग adds सादृश्यस्य after योग्यत्वात्

२ ग व add प्रथमगोपिण्डोपलम्भकलिङ्गत्वोपलम्भात् ।

तर्हि निश्चयात्मिका कथं पश्चात्स्मृतिः स्यादनुभवाकारधारित्वात्स्मृतेरित्यत्राह ।

निर्विकल्पकोपलंभाच्च संस्कारसहकारिसामर्थ्यादभावादिषु सविकल्पिका स्मृतिर्दृष्टेति ॥

इदानीं जरैश्चैव्याधिकोपमानमनूय दूषयति ।

संज्ञासंज्ञिसंबंधप्रतिपत्तिरप्यासवचनकार्या ॥

गोसदृशो गवय इत्यतिदेशवाक्यं श्रुतवतोऽटव्यामटतो गोसदृशपिण्डदर्शना-
नन्तरमयं गवयनामेति सज्ञासंज्ञिसंबंधप्रतिपत्तिरूपपञ्चमानोपमानफलं, गोसा-
दृश्यविशिष्टपिण्डदर्शनं च प्रमाणमित्याचार्या उद्योतकारादयो मन्यन्ते ।
तन्व्यायुक्तम् । आसवचनादेवातिदेशरूपात्पूर्वमेव सज्ञासंज्ञिसंबंधज्ञानस्योत्पद्य-
मानत्वात् । अत्रार्थे प्रमाणमाह ।

तथा प्रश्नोत्तराभिधानादन्यप्रमाणानिर्देशाच्च ॥

कथं त्वं जानीषे गवयनामोऽयमिति केनचिदुक्तः, स तु वनेचर-
वचनादिति ब्रूते न पुनरुपमानेन जानामीति प्रमाणान्तरं निर्दिशति । तत्रा-
परमतमाशङ्कते ।

अस्य गवयशब्दः संज्ञेति प्रतिपत्तावुपमानासिद्धिस्तथा शब्दाश्रव-
णादिति चेत् ॥

गोसदृशो गवय इति वनेचरवचनाद्गवयस्य गोसादृश्यमात्रं प्रतीयते, पश्चा-
त्तत्सादृश्यविशिष्टपिण्डदर्शने सत्यस्य पिण्डस्य गवयशब्दः संज्ञेति प्रतिपत्तौ
प्रमाणान्तरभावादुपमानमेव द्रष्टव्यं । कस्मात् । तथास्य गवयशब्दः संज्ञे-
तिप्रकारेण शब्दस्य पूर्वमध्यवणात् । परिहर्तुमितिप्रसंगः तावदर्थयति ।

एवं तर्हि गौरयमित्येव संकेते कृतेऽस्य गोशब्दः संज्ञेति प्रतिपत्तौ
प्रमाणान्तरं वाच्यं । समानन्यायत्वाद् । गोपिण्डान्तरेऽपि संकेत-
ग्रहणे प्रमाणान्तराभिधानप्रसंग इति ॥

दाना पदैरभिहितानां अन्वयमात्रं वाक्यार्थः । एव च संबंधाग्रहणे पदार्था-
प्रसिद्धिः तदप्रसिद्धौ वाक्यार्थाप्रसिद्धिरिति कथं वाक्येन संबंधग्रहणमित्यर्थः ।
एव परोक्तदूषणमनूयेदानीं तत्परिहार उपमानस्योपयोगमाह ।

तन्निराकरणार्थमुपमानं निदर्शनार्थत्वेन पृथगुक्तम् । यथा कार्यार्थिनां
उपसिद्धगवयस्य प्रसिद्धगोसादृश्यमुपादायोपमानाख्येन वाक्येन संज्ञा
सङ्गिसंबन्धप्रतिपत्तिः क्रियते तथा किञ्चिन्निमित्तमुपादाय शक्रादि
पदपदार्थयोरपीति तस्मादन्यार्थत्वान्न सूत्रविरोधः ॥

किञ्चिन्निमित्तं सहस्राक्षत्वं देवानामधिपतित्वमुपादाय शक्रादिपदपदार्थं
योरपि सशस्त्रसिचवन्धप्रतिपत्तिः क्रियते इत्यनुवर्तते । ननूपमानस्य पृथक्
प्रामाण्याभावे “अत्यन्तप्रायैकदेशसाधर्म्यादुपमानासिद्धिः”, (गौ. सू. २-
१-४२) “प्रसिद्धिसाधर्म्यादुपमानसिद्धेर्यथाकैदोपानुपपत्तिः”, (गौ. सू.
२-१-४३) इति सूत्राभ्यां सूत्रकारेणाप्रामाण्यशङ्कापूर्वकं प्रामाण्यसमर्थ-
कमर्थकृतमित्याशङ्क्याह ।

परीक्षां स्वर्थापत्तिवत्प्रमाणस्य सत् प्रमाणेष्वन्तर्भावज्ञापना-
र्थमिति ॥

ननूपमानस्याप्यन्तर्भावमाशङ्क्य परिग्रहारं सूत्रकारः । उपमानमनुमानं
“प्रत्यक्षेणाप्रत्यक्षाधिदे”, (गौ. सू. २-१-४४) परार्थमनुमानमिति वेद
स्वयमेन्द्रियवत्तायात्, “तथेत्युपसंहारादुपमानासिद्धनाशिवेशः”, (गौ. सू. २-
१-४६) इति तस्मात्कथमन्तर्भावसूत्रविरोधो न भवतीत्याशङ्क्याह ।

अन्तर्भावस्त्वनुमान एवास्य यथाश्रुतोऽपि निराकृतो नागम इति ॥

यथाश्रुतोऽपि निराकृतोऽपीति संबन्धः । “ननु चतुष्टुमीति ह्यार्यापत्तिस्तत्रा-
भावप्रामाण्याद् (गौ. सू. २. १)” इत्यादिसूत्रेषु प्रमाणचतुष्टुश्रवणास्तित्वं सूत्र-
विरुद्धमित्याशङ्क्याह ।

चतुष्टुभिधानं सूत्रेषु पञ्चत्वादिनिराकरणार्थं न त्रित्वप्रतिपे-
धार्थं, प्रमाणसिद्धत्वादनन्तर्भावस्य ॥

परमतमाशङ्कते ।

त्रित्वानभिधानादयुक्तमिति चेत् ॥

यदि सूत्रकारः प्रमाणत्रित्वमेवाम्युपागमिष्यत्तदा कचिदभ्यधास्यत् । न चाभ्यधातस्मादयुक्तमेतदिति । परिहरति ।

न । अस्य सूत्रकारस्यैवंस्वभावत्वाद्यस्तिच्छान्तमपि कचिन्नावि-
धते । यथा कुत्स्नैकदेशविकल्पादिनावयविनिराकरणे ॥

कुत एवमभिधानमित्यत्राह ।

शिष्याणामूहनाशकस्यतिशययुक्तनामाधिकार इति ज्ञापनार्थम् ।

उपसहरति ।

तस्मात्स्थितमुपमान शब्देऽन्तर्भूतमिति । अर्थापत्तेरप्यनुमानेऽ-
न्तर्भावः । अविनाभावबलैर्नैवार्थप्रतिपत्तिसाधनात् ॥

• अनुमापकधूमवदिति शेषः । अविनाभावमेव दर्शयति ।

अन्यथा नोपपद्यत इत्युक्ते सत्येवमुपपद्यत इति लभ्यते । अयमे-
वाविनाभाव इति ॥

परमतमाशङ्कते ।

यत्र सामान्याकारेणान्वयग्रहणं नास्ति यथा मुख्यकारणत्वाप्रतिब-
न्धशक्त्योस्तत्रार्थापत्तिः पृथक्प्रमाणमिति चेत् ॥

मुख्यकारणत्वं नाम सकलसहकारिसाकल्य यदनन्तरमेव कार्पोत्पत्तिः ।
सहकारिणो दृष्टादृष्टरूपाः । न च तेषां साकल्यं कचिदप्यस्मदादिप्रत्यक्षं,
किन्तु कार्यैकसमाधिगम्यम् । तथा बहुयादीनां दाहकत्वादिकृतेः प्रतिबन्धका-
भावोऽपि न प्रत्यक्षः । प्रतिबन्धकाला मयिसन्तादीनामनन्तत्वेन तदभावस्या-
प्यसंख्यातत्वात् । अतो मुख्यकारणत्वाप्रतिबन्धशक्त्योः सामान्याकारेणान्व-
यग्रहणाभावादनुमानासम्भवेऽर्थापत्तिरेव प्रमाणमित्यर्थः । परिहरति ।

न । तत्रापि केवलन्यतिरेक्यनुमानान्यतिरेकेण । केवलन्यतिरेकी
अर्थापत्तिरिति संज्ञामेवमात्रम् ॥

प्रयोगस्तु, कार्योत्पत्ते पूर्वक्षणे कारणानि सकलसहकारिसमवेतानि सकल प्रतिबन्धकशून्यानि वा, अनतरमेव कार्योत्पादकत्वात् । यानि पुनरेव न भवन्ति न तान्यनन्तरमेव कार्योत्पादकानि, यथा केवलतन्त्रवो मणिप्रतिरदो वह्निर्वा ।

अन्वयाभावात्तदनुमानमिति चेत् । न । केवलान्वयिनो हि व्यतिरेकाभावेन प्रमाणान्तरत्वप्रसगादिति ॥

स्पष्टम् ।

अपि च प्रत्यक्षादिभेदानां क्वचिद्वैधन्येण भेदात्प्रमाणान्तरत्वप्रसङ्गादिति ॥

सर्विकल्पकान्तर्विभक्तकभेदेन योग्ययागिप्रत्यक्षभेदेन वा द्विविधं प्रत्यक्षम् । कार्यकारणानुभयात्मकं त्रिविधमनुमानम् । दृष्टादृष्टार्थभेदेन द्विविधं शब्द इति ।

उपसहयति ।

तस्मादविनाभाववशेनार्थप्रतिपादकत्वादर्थोपत्तिरनुमानमिति ॥

केनचित्सहस्रमेकमिति कथ्यते, शतमत्र सम्भवतीति ज्ञाने समवायस्य प्रमाणमिति कैचिदाहुः । तत्रिणकरोति ।

बहुत्वमस्याविषयत्वे सति अल्पसस्याविषयस्य सर्वत्रोपलब्धमात्रानुमानात्सम्भवो भिद्यत इति ॥

प्रयोगस्तु, विवादपद सहस्रं स्वसमुदायिगतवृत्तं । सहस्रत्वात्पूर्वगणितं सहस्रवत् ।

अभावस्य तु त्रिष्वपि यथासंभवयन्तर्भावः । तथाहि कौरवाद्यभावप्रतिपात्तिरागमादिति ॥

व्यासाद्याहवचनात् । अभावप्रत्यक्षत्वे वक्तव्ये विप्रातिपत्तेर्वहुवचनव्यतना व्यत्ययेनान्तर्भावो निश्चितः ।

आत्मादिषु रूपाद्यभावप्रतिपात्तिरनुमानादिति ॥

आत्मा रूपरहितो नियमेनाचाक्षुषप्रत्यक्षत्वाद्वायुवत् । गन्धरसरहितो, रूपरहितत्वाद्वायुवत् । स्पर्शरहितोऽस्मदादिमानसप्रत्यक्षत्वात्सुखादिवत् । आकाशरूपरसगन्धशून्य स्पर्शरहितत्वादात्मवदित्याशूह्यम् ।

भूतलादिषु घटाद्यभावप्रतिपत्तिं प्रत्यक्षात् । इन्द्रियव्यापारभावभावित्वादिति ॥

इन्द्रिय व्यापारस्य भाव एव भवतीत्येवशीलमिन्द्रियव्यापारभावभावित्वस्य भावस्तत्त्वम् तस्मात् । तथाहि घटशून्य भूतलमित्यादिज्ञानमिन्द्रियजम्, इन्द्रियान्वयव्यापारेकानुविधायित्वात्, रूपादिज्ञानवत् । चोदयति ।

अन्यत्र तद्भावभावित्वं पर्यवसितमिति चेत् ॥

अन्यत्रेत्याधारभूतलादिग्रहणम् । तथा चोक्तम् ।

गृहीत्वा वस्तुसद्भावं स्मृत्वा च प्रतियोगिनम् ।

मानसं नास्तिताज्ञानं जायतेऽज्ञानपक्षेया ॥

इति । परिहरति ।

न । रूपादिष्वेव बाधकाभावादिति ॥

न हि रूपाद्याभयग्रहणं एवमिन्द्रियव्यापारं पर्यवसितो, न रूपादिष्विति युक्तम् । ध्यानव्यापारे सत्येव निर्गन्धं कुसुममिति ज्ञानमुत्पद्यते । न च तत्रेन्द्रियव्यापारोऽन्यत्र पर्यवसित इति युक्तं वक्तुम् । द्रव्यस्य चाक्षुषज्ञानविषयत्वात् ।

सबन्धाभावो बोधक इति चेत् ॥

न ह्यभावेन इन्द्रियसंयोगः सम्भाव्यो वा सम्भवतीति भावः । परिहरति ।

न । स्वपक्षपरपक्षयोरसिद्धत्वात् ॥

भीमासकस्य पक्षोऽत्र स्वरश्च । एतदेव विवृणोति ।

स्वपक्षे तावद्रूपादिष्विवापरोक्षानुभवकार्यानुभयो योग्यतारूप्यसंबन्धः । परपक्षेऽपि सयुक्तविशेषणभावादिरिति ॥

आदिशब्देन सयुक्तविशेषणभावादीनां प्रत्यक्षपरिच्छेदोक्तानां स्वीकारः ।

सयोगसमवायरहितस्य विशेषणविशेष्यभावानुपपत्तिरिति चेत्
न । विशिष्टप्रत्ययेन तात्सिद्धेरिति ॥

गोमाभनवानित्यादिष्वेव भावः । ऐतिह्यमन्तर्भावयति ।

अनिर्दिष्टप्रवक्तृकं प्रवादपारपर्यमैतिह्यमागमेऽन्तर्भूतम् ॥

अनिर्दिष्टोऽनिश्चितः प्रवक्ता द्रष्टृत्वेन मूलभूतो यत्र तदनिर्दिष्टप्रवक्तृक
प्रवादपारपर्यम् । सत्यं चेदिति शेषः । अद्यत्वं च द्रष्टव्यम् । एतदुदाहरति ।

यथेह वटे यत्नः प्रतिवसतीति ॥

चेष्टा नाम प्रमाणान्तरमिति काचित् । अनुमानेऽन्तर्भूतमिति चापरे । तद्
भयमपि चेष्टालक्षणपूर्वकं निषेधयति ।

प्रयत्नजनिता शरीरतदवयववर्जिता चेष्टा । सा च नाट्यशास्त्रा
दिसमयबलेन पुरुषाभिप्रायविशेषमर्थविशेषं च गमयतीति नागमाद्भिद्यते,
लिप्यक्षरादर्थप्रतिपात्तिवदिति ॥

प्रयत्नजनिते यत्नेन वाग्वादिचिकित्सकानतः हस्तादिकम्पव्यवच्छेदः । नाट्य
शास्त्रादीत्यादिशब्दात्लोकव्यवहारपरिग्रहः । क्रियेत्युपलक्षणम् । सयोगना
पर्यप्रतीतिदर्शनं तु । हस्तमुखसंयोगविशेषाभ्यां पिपासाबुभुक्षाप्रतिपत्तिः ।
लिपिरिवाक्षरं तस्मादिति चेष्टायां प्रमाणान्तराभ्युपगमः लिप्यक्षराणामपि
प्रमाणान्तरत्वप्रसङ्गः इति सूचितम् । न च वस्तव्यम् लिप्यक्षरानुमिताक्षरे
ष्वप्यप्रतिपत्तिरिति श्रमेण, प्रमाणाभावात्, चेष्टातो वा तया प्रसङ्गात् । उपसहृति ।

तदेव व्यवस्थितम् । एतानि त्रीणि प्रमाणानि ॥

प्रमाणज्ञानमात्रमेव नापूर्वसाधनं किंतु तेन प्रमेयं किंचिद्वस्तुतत्त्वम् तच्च
किं स्यादित्यभिप्रायेण पृच्छति ।

नि पुनरेभिः प्रमाणैः प्रमातव्यमिति ॥

उत्तरमाह ।

’ ग adds after this इति तृतीयोऽयमागमपरिच्छेदः ।

उच्येते । प्रमेयमिति । किंलक्षणमिति ॥

यद्यपि पूर्वं प्रमाविषयः प्रमेयमिति लक्षणमुक्तं तथापि न प्रमेयसामान्यापेक्षयाऽयं प्रश्नः किंतु तद्विशेषापेक्षयोति न विरोधः । उत्तरमाह ।

यद्विषयं ज्ञानमन्यज्ञानानुपयोगित्वेनैव निःश्रेयससाधनं भवति तत्प्रमेयम् । तदेव तत्त्वतो ज्ञातव्यं सर्वदा भावयितव्यं च । न तु कीटकसंख्यादि । तज्ज्ञानम्यानुपयोगित्वादिति ॥

अन्यज्ञानानुपयोगित्वेनेत्यनेन प्रमाणाद्यवच्छेदः । प्रमाणज्ञानस्यात्मादिज्ञानीपयोगित्वेन निःश्रेयससाधनत्वात् । प्रमेयं विभजते ।

तच्चतुर्विधं । हेयं, तस्य निर्वर्तकं, हानमात्यन्तिक, तस्योपाय इति ॥

यद्यपि सूत्रकारेणात्मशरीरेंद्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःसापवर्गास्तु प्रमेयम् (गौ. सू. १-१-९) इति द्वादशविधं प्रमेयमुक्तं तथापि तस्य चतुर्धा भाव्यमानस्यैव निःश्रेयसनिमित्तत्वमिति शायमितुं संप्रहेण चातुर्विध्यमुक्तम् । चातुर्विध्यस्यापि स्वरूपमाह ।

तत्र हेयं दुःखमनागतम् (यो. सू. २-१६) ॥

हेयं नामावश्यं दुःखत्वेन परित्याज्यम् । तद्वानागतमेव, अतीतस्योपमुक्तत्वाद्दर्तमानस्याप्युपभोगं विना प्रकारान्तरेण परिहर्तुमशक्यत्वाद् । हेयमपि विभजते ।

एकविंशतिप्रकारम् । शरीरं षडिन्द्रियाणि षड् विषयाः षड् बुद्ध्यः सुखं दुःखं चेति ॥

माणरसनचक्षुस्त्वक्श्रोत्रमनांसि षडिन्द्रियाणि, गन्धरसरूपस्पर्शशब्दा बह्विषया शायमानतया सुखदुःखहेतुत्वात्, मनोविषयस्तु स्मृतिसंक्ल्पादिरित्येके, निद्रालस्यकामादिरित्यपरे विषयाणां षडिन्द्रियाणां च षड्विषयत्वाद् बुद्धयोऽपि षडित्युच्यन्ते । शरीरादीनां सुखदुःखादत्यन्ताविलक्षणत्वात्कथं दुःखशब्दवान्यत्वमित्याशङ्क्याऽऽह ।

तत्र शरीर दुःखायतनत्वाद्दुःखम् ॥

दुःखस्यायतनं गृहं, शरीरावच्छिन्नात्मप्रदेशे हि दुःखमुपपद्यते नान्यत्र ।
एतन्नैव च विशेषेण ज्ञायमानतया दुःखहेतुभ्यो विशेषकं शरीरं पृथगुक्तम् ।
इन्द्रियाणि विषया बुद्ध्यश्च तत्प्राधान्यभावात् ॥

दुःखमित्यनुवर्तते ।

मुखं दुःखानुपगाद्दुःखम् ॥

दुःखेनानुपगोऽविनाभावः सुखहेतोरप्यवश्यं दुःखहेतुत्वम् । एतेनापचा
शब्देन शरीरादिषु दुःखशब्दः प्रयुक्त इति दुःखस्वरूपतया हि भाव्यमाना
शरीरादयः स्वाविषयवैराग्यहेतवो भवन्ति ।

दुःखं तु नाधनापीडासतापात्मकं मुख्यतयेव भवति ॥

दुःखशब्दवाच्यमिति शेषः ।

तस्य निर्वर्तकमसाधारणकारणं अविद्यातृप्णे धर्माधर्मा चेति ॥

तस्य गौणमुख्यभेदाभिन्नस्य दुःखस्य । निर्वर्तकमित्यस्य व्याख्या असा
धारणकारणमिति । यद्यपि धर्मः सुखस्यैव कारणं तथापि सुखस्य दुःखानु
पगेण दुःखधर्मान्ध्रं पातित्वाद्दुःखहेतुवत् । प्रवर्तकस्य तस्यापि हेतुत्वपरि
ज्ञानार्थमिति । अविद्यादीनां लक्षणमाह—

सम्यग्गत्यात्मविद्वि प्रदर्शितार्थे विपरीतज्ञानमविद्या सह सत्का
रेण ॥

आत्मन्यधिष्ठित्य वर्तते इत्यप्यात्म शरीरादि । सम्यग्यथा भवति तथा
ऽप्यात्मं विदन्तीति सम्यग्गत्यात्मविदः, ते प्रदर्शिते प्रकटीकृतेऽर्थे—

“अस्थिरस्थुणं स्थायुयुतं मासशोभितलेपनं ।

चर्मावनद्धं दुर्गन्धिपूर्णं मूत्रपुरीषयो ॥

जराशोकसमारिद्धं रोगायतनमातुरं ।

रजस्वल्मनित्यं च भूतावासादिमं त्यजेत् ॥

इत्यादिना तस्मिन्विपरीतज्ञानम्

“ अमृतस्येव कुडानि सुप्तानामिव राक्षस ।

रतेरिव निधानानि यापित केन निर्मिता ॥

इत्यवस्थाऽविद्या । प्रत्यावस्थाया विपरीतज्ञानभावेऽपि पुन शरी
रात्पुनरुत्पत्तिश्रवणात् शास्त्राभ्यासजनिततत्त्वज्ञानवत्तामपि रागद्वेषाद्यभिभवदर्श
नादविद्याऽस्तीत्याह स इ सस्कारणेति ।

पुनर्भवप्रार्थना तृष्णा ॥

पुनर्भवस्य विशिष्टशरासदिलाभस्य प्रार्थना याचना ।

मुखदुःखयोरसाधारणहेतू धर्माधर्मा ॥

मुखस्यासाधारणो मुख्या दुःखस्याकारणभूतो हेतुधर्म । दुःखस्य पीडा म
दस्यासाधारणो मुखस्यानिमित्तभूतो हेतुधर्म ।

हान दुःखविच्छेद ॥

दुःखस्यैकविंशतिभेदाभिन्नस्य विच्छेदो हानि ।

आत्यतिर न कदाचित्कथंचिद्दुःखमवध इत्यर्थ ॥

न कदाचित्कथंचिद्दुःखविच्छेदसद्भावेऽपिप्या त्यक्तिक हानमुच्यते । विन
याया अपि दुःखव्यक्तरूपत्वभावेऽपि तज्जातीयस्य व्यक्तवन्तरस्योत्पादात् ।

तन्मोपायस्तत्त्वज्ञानमात्मविषयम् ॥

यद्यपि द्वादशविधप्रमेयविषय सुखऽभिहित तथाप्यात्मन प्राधान्यज्ञापना
धर्मात्मविषयमित्युक्तम् । तथाहि पूर्वे शरीरादिषु हेययन ज्ञानोत्पादे तत
तद्व्याप्तिरित्यामनि च श्रुत्यादिप्रमाणनिष्ठिते पश्चात्तथैव ज्ञानोद्भासो नि श्रे
यससाधनम् । अत्र सवादिका श्रुतिरवदति ।

तथा नोक्त “ आत्मा वारे द्रष्टव्य श्रोतव्यो निदिध्यासित य ”

(मृ उ २ ४ ९) इति ।

श्रोतव्य श्रुतिवाक्येभ्यो मन्तव्यश्चापपत्तिभि ।

ज्ञात्वा च सतत ज्येय एते दर्शनहेतव ॥

वाशब्दोऽवधारणे । एते शरणमननदशनरूपा दशनस्यामविपरत्ताया
कारत्वात्स्य हेतव । आम्भान च नि श्रेयसकारणमित्यत्र श्रुति दर्शयति ।

तरति शोकमात्मविदति (छा. उ. ७-१-३) ॥

आत्माद्वैतज्ञानमेव निःश्रेयससाधनमिति मतनिरासार्थमाह ।

स द्विविधः परस्वापरव्योति ॥

उभावप्येतौ मुमुक्षुणा ज्ञातव्यौ ।

तथा चोक्तम् “ द्वे ब्रह्मणी वेदितव्ये परं चापरं च ॥ ”

आदिग्रहणाद् द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया (मु. ३-१-१) इत्यादिभूतिः

“ द्वात्रिंशौ पुरुषौ लोके सारस्वातर एव च ।

धरः सर्वाणि भूतानि कृत्स्नोऽक्षर उच्यते ॥

उत्तमः पुरुषरत्नमयः परमात्मेत्युदाहृतः ।

यो लोकत्रयमाविश्य त्रिमयव्यय ईश्वरः ॥

इति स्मृतिश्च स्वीनियते । तत्र परापरयोर्लक्षणं तत्र प्रमाणं चाह ।

तत्तैश्वर्यविशिष्टं संसारधर्मरीपदप्यसंस्पृष्टं परो भगवान्महेश्वर

सर्वज्ञः सकलजगद्विधाता ॥

ऐश्वर्यं सकलपुरुषार्थाधिष्ठातृत्वं तेन विदितं युक्तं । संसारधर्मं रागद्वेष
मोहदुःखादिभिरीपदपि सर्वदप्यसंस्पृष्टः सर्वशोऽनादिरिति शेषः । गच्छति
विनश्यति तच्छील जगत्सकलस्य विनश्यतो दम्भुनो विधातेति लक्षणम् ।
प्रश्रुपूर्वकं प्रमाणमाह ।

स कथं ज्ञातव्यः । अनुमानादागमाच्च । तथाहि विवादाभ्यासित-
मुपलब्धिमत्कारणकम्, अभूत्वाभावित्वाद्विवादादिवदिति ॥.

उपलब्धिः कारणसाक्षात्कारः । न च धर्मविशेषस्यानिर्देशात्तद्विषयाभवे
हेतुरिति वाच्यं । साध्यविशेषाभिधानेन यत्तु बुद्धिमत्पूर्वकात्वेन विवादस्सत्यं
वाकुंरपदेः पक्षीकारात् । अश्वेश्वरकारणत्वे साध्ये साध्यविषयो दृष्टान्त
ब्रह्मादावीश्वरकारणत्वादिदेः व्याप्यसिद्धिश्च । बुद्धिमन्मात्रकारणत्वे च सा-
विवक्षितविशेषाभिधानः सिद्धसाध्यता च । संसारिणामेव धर्मद्वारेणाहङ्कारादि
कारणत्वादित्याशङ्क्याह ।

सामान्यव्याप्तेरनवद्यत्वेन निरकर्तुमशक्यत्वात् । ततः सामान्य-
सिद्धौ पारिशेष्यात्कार्यविशेषाच्च-कर्तृविशेषसिद्धिः ॥ चित्राटिकार्य-
विशेषात्कर्तृविशेषसिद्धिर्वादिता ॥

सामान्यव्याप्तेः यत्कार्यं तत्त्वकारणसाक्षात्काराधारकारणकमित्येवंरूपायाः ।
परिशिष्यते येनासौ परिशेषः प्रसक्तप्रतिषेधः । न ह्यचेतनस्यासर्वशस्य शरी-
रिणो बाह्यकुराद्यशेषकार्यं नैरन्तर्येण हेतुत्व घटते, अतो विवादाप्यासित
कार्यमशरीरसर्वशपूर्वकमस्मदाद्यजन्यत्वात् । यदेवविध साध्यं न भवति तदस्म-
दाद्यजन्यकार्यं न भवति यथा घटादीति न्यतिरेकी । कार्यविशेषाद्येत्यनेना-
न्वयं सूचयति । तथाहि विवादपदं स्वोत्पादनप्रवीणभातृकारणक विशिष्टका-
र्यत्वाधिप्रवत् । यैस्तु कैश्चिच्छरीरस्यापि व्याप्तावनुप्रवेशात्सिद्धिः स्यात्तदसिद्धौ
कर्तृरप्यसिद्धिरित्युच्यते तत्र यद्यङ्कुरादिकं शरीरकर्तृकं कार्यत्वाद्वात्स्यादिवदि-
त्युच्यते तदा प्रत्यक्षेणैकदेशविच्छेदो हेतुः । अङ्कुरानुत्पत्तिरुच्यते शरीरस्या-
नुपलब्धिबाधितत्वात् । न च तदसिद्धौ कर्तृरप्यसिद्धिर्वाधकाभावात्, न हि
कार्यत्वेन बहुवनुष्णत्वासिद्धौ विनाशित्वस्याप्यसिद्धिरस्ति । अयं शित्यादिक-
मकार्यमकर्तृकं वा शरीराद्यजन्यत्वाद्गगनवदित्युच्यते, तत्राग्रे साध्येऽङ्कुरा-
दिभिरनैकान्तिकत्वाद् द्वितीये तु साध्ये विदेशनिषेधस्य शेषान्पनुष्णविष-
यत्वात् शरीराद्यजन्यत्व नाम शरीरव्यतिरिक्तेतुजन्यत्व हेतुः स्यात् । ततश्च
साधनाविकलो गगनदृष्टान्तः किं च नदीस्रोतः पतिसंघर्षककर्मणोऽपि पक्षीका-
रात् शरीराद्यजन्यत्व भागासिद्धम् । अथेश्वरः शरीरी कर्तृत्वादस्मदादिवत् । तत्र,
आश्रयासिद्धत्वात् तत्सिद्धौ तदमाहकप्रमाणबाधः । ईश्वरः कर्ता न भवति,
अशरीरत्वात्, मुक्तात्मवदित्युच्यमाने व्याप्यत्वासिद्धो हेतुः, आश्रयासिद्धो
वा, प्रतिशपदयोर्घ्याधातो धर्मिमाहकप्रमाणबाधश्च । किं च चम्पकः कम्पत
इत्यादावशरीरस्यापि वृक्षदेः कर्तृत्व म्युपगमात्परीरनैकान्तिक इत्यलम् ।

एको हि रुद्रो न द्वितीयाय तम्युः । य उमौल्लोकानीशत ईश-
जीमिः (श्वे. २-२) इत्याद्यागदाच्च ॥

ईश्वरो जातम्य इति शेषः । द्वितीयाथेति सहार्थे तृतीयारम्भाने चतुर्थी ।

इदानीमिन्द्रिग्नादिशक्तिमिरिभौलोकानीशतेऽधितिउति । अपरात्मनो लक्षणमाह ।

संसारफलोपभोक्ताऽपरः ॥

न विद्योऽन्तः कालतो देशतः संख्यातश्चेत्यनन्तः । नित्यो व्यापकोऽस्त्यश्चेत्यर्थः । तत्सद्भावे च प्रत्यक्ष प्रमाणम् । तथा हि मनोव्यापारे सति प्रत्यात्ममह सुखी, अहं दुःखीति प्रत्ययो दृष्टः, न चासौ शरीराद्यात्मनः, शरीराद्यपतीताव्यन्धनोऽहंमात प्रत्ययोत्पादाऽमुखादीनां शरीराद्यनाशयत्वात् । इयूलोऽहं, कृशोऽहंति तु प्रत्ययस्य चक्षुषा स्पर्शनेन वा शरीरग्रहेण सत्येव भावान्गपि शरीरात्मनस्तत् तत्तत्पदार्थभेदप्रत्ययस्तत्र भ्रान्त एवमशरीरमिति भेदावभासेन बाधितत्वात् । प्रत्यक्षचिदेऽपि प्रतिपद्यमान परं प्रत्यनुमानमाह ।

स खलु बुद्ध्यादिकार्याणामाश्रयभूतोऽनुमातव्यः ॥

उद्भवादिक् च विदाभित भावरूपकार्यत्वाद्गुणत्वाद्वा रूपादिवत् ।
ध्यामि दर्शयति ।

न हि कार्यमनाधारकं किंचिदुपलब्धम् ॥

चिद्वस्तुष्यतापरिहाराय भूतचेतस्य निषेधात् ।

न चेन्द्रियाणामाश्रयत्वं युक्तम् । उपहतेन्द्रियस्य विषयस्मरणायोगात् ॥

उपहतमिन्द्रियमुपहतेन्द्रिय, उपहतस्थेन्द्रियस्थ विषये स्मरणायोगप्रवृत्तात् । कस्मादित्यनाह ।

अन्यानुभूतेऽर्थेऽन्यस्मरणदर्शनात् ॥

इन्द्रियमनुभवितुं न भवति, संस्कारसद्भावेऽपि सर्वदैवारमर्तृत्वात्पापाणां दिवदस्मर्तृत्वाच्चक्षुराद्यभावेऽपि रुग्णादिविषये स्मरणदर्शनात् । किं चेन्द्रियाणां शान्तायाधारत्वं एकस्मिन्पि शरीरे नानाचेतनानां कदाचिद् विप्रतिपत्तिरस्यात् तर्हि शरीरमेव चेतनमस्त्वित्याशङ्क्याह ।

अत एव शरीरस्यापि बाल्यकौमारयौवनादिभेदभिन्नत्वादत्वादम्म-
रणम् ॥

यतोऽन्यानुभूतेऽर्थेऽन्यस्मरण न भवति, अत एव शरीरस्य स्मरण न
संभवति, अतश्चानुभवितृत्वमपि नास्तीत्यर्थः । शरीरस्यापि बाल्यकौमारयो-
वनादिभेदाभिन्नत्वात् । न च तत्रावस्थाभेदमात्रं नावस्थावद्विन्नमिति वाच्यम् ।
महत्त्वभेदस्याश्रयभेदाध्यभिचाराद् महत्त्वभेदस्याश्रयभेदमूलत्वात्कुवलयामल
कविष्यादिषु परिमाणभेदवत् । बौद्धरादान्तेऽपि स्मरण नोपपद्यत इत्याह ।

एतेन पूर्वबुद्ध्यनुभूतेऽर्थे उत्तरबुद्धे कार्यकारणभावात्स्मरणमपा-
स्तमन्यत्वाविशेषात् ॥

अनुभवितृस्मरणोभेदोऽपि परस्परं कार्यकारणभावस्य विद्यमानत्वात् कारण
बुद्ध्यानुभूतं चेत्कार्यबुद्धिः स्मरति तदोपाध्यायानुभूतं च शिष्य स्मरेत् ।
एतद्दूषणपरिहारायापर आह ।

कार्पासे रक्ततावदिति चेत् ॥

यथा कार्पासबीजे लाक्षादिना कृता रक्तता भेदाविशेषेऽपि तद्वीजसन्तान
एव पुष्पे फले वा रक्ततामुत्पादयति न पुनर्बीजान्तरसन्ताने तद्वदुपाध्याय
बुद्धिजनितसत्कारस्तस्मिन्नेव सन्ताने स्मृति जनयति न पुन शिष्ये तस्य
सन्तानान्तरत्वात् । तदुक्तं

यस्मिन्नेवहि सन्ताने आहिता कर्मवासना ।

फलं तत्रैव यज्जातिं कार्पासे रक्तता यथा ॥

कर्म पुण्यापुण्यरूपः कर्म चासी वासना चेति कर्मवासना तद्योपलक्षणमन्-
भयननितसत्कारायाः परिहरति ।

न । साधनदूषणाऽसंभवात् ॥

एतद्विवृणोति ।

न स्मरति, अनुभवितुरन्यत्वात्सन्तानान्तरबुद्धिर्वादित्यस्य हेतोः कर्पाक्षे रक्तता
वादित्यनेनासिद्धत्वाद्यन्यतमदोषस्यानुद्भावनात् । किं च समानाना कार्यकारण
भाव एव सन्तान इति भौदाना कृतान्त । तादृशश्च कार्यकारणभाव
शिष्योपाध्यायबुद्धीनामस्तीति प्राचनमेव दूषणम् । दूषणान्तरमाह ।

न च कर्पाक्षेऽपि निरन्वयनाशोत्पादे रक्ततोपपद्यते कर्पाक्षान्तरवत् ॥

निर्गतोऽन्वय कारणपरम्परा यत्रासौ निरन्वय स चासौ नाशश्च निरन्वय
नाश । तस्मिन्सत्युत्पादो यस्य कार्यकारणमायस्य स निरन्वयनाशोत्पाद,
तस्मिन्सति कर्पाक्षे न रक्ततोपपद्यते तद्वत् नार्हति यथा कर्पाक्षान्तरे तस्मात्
सापि बीजावयवाना रक्तानामनुत्पादेऽपि कर्पाक्षे रक्ततोपपद्यते । न च क्षणिक
वादिन षष्ठ्यनुभवितु सत्कारस्य वानुशक्तिरस्ति तदमवे स्मरणमपि न
स्यादिति भावः ।

एतेनैव क्षणिकत्व निरस्त ॥

अनुभवितुर्विनाशोऽन्यस्य स्मरण सवयानापपद्यते । एतेनत्यनन “यत्सत्
क्षणिकं यथा जलधर सन्तश्च भावा अभी ” इत्यनुमानस्य तर्कयाथा
दर्शिता । तथाहि सर्वस्य पक्षीकारे दृष्टान्ताभावादसाधारणो हेतुः । यथाहो
भ्यासित इति पक्षीकारे जलधरस्यापि द्वित्रभणनावस्थापित्यात्ताध्यधिकलो
दृष्टान्तः । एवमेवैव प्रत्यक्षबाध दर्शयति ।

प्रत्यभिज्ञास्येन च प्रत्यक्षेण स्फटिकादिष्वक्षणिकत्व गृह्यते ॥

‘स एवाय स्फटिको यो मया न क्षणपूर्वं दृष्ट इति पूर्वापरकालकलितवस्तु
आह प्रत्यक्षज्ञानमुत्पद्यते इति प्रत्यक्षैव देशविरुद्धमनुमानम्, तथा यस्याह तत्पु
त्रमद्राभ तस्य भोज भक्ष्यामात्यात्मन्त्रपि प्रत्यभिज्ञानमुपपद्यते । परमतभादादुक्ते ।

प्रदीपादिष्विव भ्रान्तिमिति चेत् ॥

पूर्वप्रज्वलिते विनष्टे पुनरन्येन प्रज्वलिते प्रदीपे स एवाय प्रदीप इति
प्रत्यभिज्ञान भेदप्रादिपुरुषेण प्रत्यक्षेण बाध्यमानत्वाद्यथा भ्रान्त तथानापी
त्यर्थः । यदि वैकस्मिन्नेव प्रदीपसन्ताने विषादाप्यासित प्रदीपो नैको भिन्न
कालेऽनन प्रत्वात्सप्रतिपत्तानेकप्रदीपवदित्यनुमानेन बाध्यमानत्वात्प्रत्यभि

नि यथा भ्रातृ तथा क्षणिकत्वानुमानव विनमक्षणिकत्वप्रयमिज्ञान भ्रान्तम् ।
प्रयति ।

न । एकत्र बाध्यत्वेन भ्रातृत्वे सर्वत्र भ्रातृत्वकल्पनायामतिप्रस-
ङ्गात् ॥

एकत्र नीलादिज्ञानस्य बाध्यत्वेन भ्रातृत्वे सर्वत्रापि तथाभावप्रसङ्ग-
त्यर्थः । न च सर्वमपि प्रत्यभिज्ञान क्षणिकत्वानुमानवाधितमिति वाच्यम् ।
मनुमानस्य प्रागुक्तपुक्त्याऽदृष्टान्तत्वात् । भ्रातृमपि प्रत्यभिज्ञान बौद्धस्य न
भवतीत्याह ।

अनभ्युपगमाच्च । सादृश्यस्य क्षणिकत्वे भ्रातिर्बानाभावः ॥

भ्रातृमपि प्रत्यभिज्ञान प्रदीपादौ पूर्वोत्तरप्रदीपक्षणाना सादृश्ये स्थिरे
इत्येव भवति, न चास्ति क्षणिकत्ववादिनः किंचित्स्थिरम् । अतो निमित्ता-
भावे नैमित्तिकस्य प्रत्यभिज्ञानस्याप्यभावः स्यादित्यर्थः । स्थायित्वे तु
माण क्रमकार्याण्येककारणजन्यानि कार्यत्वात्प्रतिपन्नैककालकार्यवत् ।
पसहरति ।

तस्मात्सिद्धमेतच्छरीरादिव्यतिरिक्त आत्मा व्यापको नित्य इति
नित्यत्वं कुत इति चेद् भावत्वे सत्यनादित्वाद् गगनवदिति ॥

परः पृच्छति ।

तदेव कथं । जातमात्रे जन्मान्तरानुभवसूचकस्मरणलिङ्गस्य हर्षमोह-
मयशोकस्तन्याभिलाषादेरुपचंभात् ॥

जातमात्रे प्राणिनीति शेषः । तदानीमेव जातस्य मृगशावादे, स्तन्यापाना-
नुभवो नास्तीति जन्मान्तरानुभवो ज्ञायत एव सद्योजाताना मृतप्रसादाद्य-
नुमिता हर्षादयः सुरतदुःखसाधनदर्शनाज्जायमानास्तथातोयलिङ्गसुखदुःख
साधनयोर्व्याप्तिस्मरणादेव भवन्तीत्यनुमातव्याः । व्यापकत्वे प्रमाणमाह ।

धर्मादेराश्रयसंयोगापेक्षस्य गुरुत्वादिवदाश्रयांतरे वाय्वादौ क्रिया-
वृत्तत्वादणिमाद्युपेतस्य युगपदसंख्यातशरीराधिष्ठातृत्वाच्च व्यापक-
वमिद्धिः ॥

‘प्रयोगस्तु धर्माधर्मा स्वाश्रयसमुक्त एवाश्रयान्तरे नित्या जनयत, एका
व्यक्ते सति नित्याहेतुगुणत्वादशुक्लवत् । दुष्पदनकशरीराधिष्ठातृ वे प्रमाणम्
तथा चोक्त पुराणे—

आत्मनो वै शरीराणि बहूनि मनुजैश्चर ।
प्राप्य योगबलं कुर्यात्तैश्च सर्वा महीं चरेत् ॥
भुजीत विषयान्कैश्चित्कैश्चिदुग्र तपश्चरेत् ।
सहरेच पुनन्तानि सूर्यन्तेनोगणानिव ॥ इति ॥

श्रुते युगमिति सप्रदायादगम्यते । उपसहरति ।

तदेवमपरात्मतत्त्वज्ञानं परलोकसद्भावेन परलोकप्रवृत्त्युपयोगित्वा
धर्मक्षयहेतुत्वाच्च नि श्रेयसागमिति ॥

एतेन नित्यात्मज्ञानमात्मनि शाश्वतस्नदजननद्वारेण ससारकारणमि
वदन्तो बौद्धा अपि प्रयुक्ता । नित्यपरलोकाभावे हि

‘पावज्जीव सुख जीवन्नास्त मृपारगाचर ।

भरमीभूतस्य दहस्य पुनरागमम वत ॥’

इति वदतो लौकावतिकास्येव मधेष्टचष्टाप्रसगाद् अधर्मक्षयहेतुत्वे च त
शोकमात्रमविद्’ इत्यागम प्रमाणम् । परमात्मज्ञानस्य नि श्रेयसहे
दर्शयति ।

परमात्मतत्त्वज्ञानं च तदुपासनागत्वेनापवर्गसाधनम् ॥

तस्य परमात्मन उपासनमावाधनं तदुपासनं परमात्माऽऽराधनं तस्या
त्वेनोपायत्वेन ।

स चोपासनावधि ॥

आराधनप्रकारः ।

केशवधर्मक्षयसमाधिलभ्यार्थमनुष्ठानम् ॥

ल्लक्षकर्मक्षयार्थे समाधिलभार्थे चेत्युभयत्राप्यर्थशब्दसंबध । येनके
नचिदनुष्ठानेन गगद्वेषमोहाख्या ज्ञेशां क्षीयन्ते परमात्मानि च
चित्तैकाग्र्यलक्षणं समाधिं प्राप्यते तदनुष्ठानं परमेश्वरोपासनविधिरिति ।
अत्र पतञ्जलिसूत्रसंवादं दर्शयति ।

तथा चोक्तम् । तप स्वाध्यायेश्वरप्राणिधानात्मिका क्रिया योगः
(यो. सू. २१) । ज्ञेशतनूकरणार्थं समाधिलभार्थश्चेति
(यो. सू. २२) ॥

यत्रपि पतञ्जलिपूजे समाधिभावनाय ज्ञेशतनूकरणार्थश्चति पाठस्तथा
परीहार्यक्रममाश्रित्यान्यथा पाठ इति । सूत्रार्थं कथयति ।

। तत्रोन्मादकामादिदोषव्यपोहार्यमाध्यात्मिकादिदु खसहिष्णुत्व तप ॥

एवमेतानि विधिधानि दुष्टानि शान्ताचित्तं नियमपूर्वकं सहमानस्य
यद्दुःखसहिष्णुत्वं निवर्तकधर्मसंघयमधर्मघनाशं च कुरुते तत्तप इत्युच्यते ।
शान्द्रायणाद्यपि नानागुणादिजानितसद्दुःखसह रूपस्यात्तप । निवर्तकधर्मसंघयाद्य
योगप्रवृत्तिहेतु भद्रातिशयो भवति अधर्मनाशोच्चोन्मादकामध्याध्यादीनां
योगान्तरायाणां प्रत्यय, ततोश्चित्तसमाधि । तपो धर्माधमसंघयभ्यहृत्तुल्यत्र
प्रमाणं न त्यादिवचनम् । तथाहि

तमोमूलमिदं सर्वं यदेव मानुषं सुरम् ।

तपोमुख्यं बुधैः प्रोक्तं तमोन्तं वेददर्शिभिः ॥

महापातकिनश्चैव दोषाश्चाकार्यकारिणः ।

तमोन्तं ॥ मुच्यन्ते तप्तेन किंस्वितात्ततः ॥

शक्तिविदेन बुर्यन्ति मनोबाह्मूर्तिभिर्जनाः ।

तत्सर्वं निर्दहत्यागुस्तपसो तपोधनाः ॥ इति ।

न्याध्यायरवरूपमाह ।

प्रशान्तमन्त्रम्येश्वरवानिनोऽभ्यास स्वाध्यायः ॥

ईश्वरवाचिन इति शुद्धसिद्धिहेतुनिगमाय । प्रशान्तप्रहण परमात्मानिष्ठन
भाषितव्यामिति शासनार्थम् । ईश्वरप्रहणाद्रीतादियागशास्त्राभ्यासा वा स्वा
ध्यायः । ईश्वरप्राणिधानमाह ।

परमेश्वरतत्त्वस्य प्रबन्धेनानुचिन्तनमीश्वरप्राणिधानम् ॥

प्रबन्धेन नैरन्तर्येणानुचिन्तन स्मृति । पुष्पादिमिवोऽऽधान सर्वकर्म
परमगुणाचार्याणां वा । सोऽयं तप स्वाध्यायेश्वरप्राणिधानादिप्रिया योगसा
धनत्यागोप इत्युक्तं च च ज्ञेयतनूकरणार्थं इत्युक्तं । अतः ज्ञेश्वररूपमाह

समाप्तो रागद्वेषमोहा ज्ञेयाः । समाधिप्रत्यनीकसमारापत्तिद्वि
रेण ज्ञेयहेतुत्वात् ॥

आसत्तिलक्षणो राग , कापो द्वेष , मिथ्याज्ञान माह । समाधिप्रत्यनीक
त्वादिना ज्ञेयशब्दवाच्यत्वे निमित्तमुक्तम् । मन्थस्तु ब्रह्मो दु रमेव । राग
इत्यादि समाधिर्विरोधित्वेन ससारापादनद्वारेण पुरुष ज्ञेयान्तीति ज्ञेय
उक्ता । समाप्त इति पदं तु सारयमन्तरासाय । तेहि अवस्थास्मिता
रागद्वेषामिनिवेश ज्ञेया (यो सू २-३) इति ब्रूयाणां पञ्चज्ञेयान
भ्युपागमन् । तथाऽयुक्तम् । अस्मितामिनिवेशयारभ्याः तर्मायात् । तथाहि
दृग्दर्शनशक्तयोरेका मतवार्हिमता । (यो सू २-५) इच्छात् पुरुष
दर्शनशक्तिर्बुद्धिः , तयोर्मित्रयारेका मवतयाऽभेदने प्रतिपत्तिर्माह एव । त
स्वरसवाही विदुषोऽपि तथाऽरूढाऽभिनिवेश (यो सू २-६) मरणनाशन नत
सर्वदाह भूयासमिति योऽयं सङ्गः स ज्ञानमिनिवेश स ज्ञानादिमरणजनि
तु रानुमयारूढवाचनाज्जन्मवात् स्वरसवाहीयुक्तं । सोऽपि यथा यत्तन्मुदा
हृत्यते तथा ज्ञातपरस्य विदुषोऽपि रूढ प्रतीयत स च माह एव । अत्र
भाविनि मरणे सदा मया भूयासमयेय ज्ञानस्यान्यथाप्रत्यक्षवादिदु
मप्याः तरदापा माहो दृष्ट । यथा सूर्योदयादालगात्तुमितदिग्भास्य
दिङ्माह इति । यथा तप स्व ध्यायेश्वरप्राणिधानादित्यत्र योग प्रणयिना
हेतुस्तथा यागागान्वधात तानि दर्शयत ।

तथा यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणा ध्यानसमाधयोऽष्टा
ङ्गानि (यो सू २ २९)

अनुष्ठयानीति शेष । अङ्गानि कारणानि । यमादीनां

रागत्यात् । समाधेस्तु योगात्मकस्याप्युत्तरोत्तरस्य समाधिनिचयस्य हेतुत्वात्
रागत्वमिति । आदाद्युद्दिष्टान्यमानाद् ।

तत्र देशकालावस्थाभिरनियता पुरुषस्य शुद्धिवृद्धिहेतवो यमा
अहिंसाब्रह्मचर्यास्तेयादयः ॥

आदिशब्देन सत्यापरिग्रहयोः परिग्रहः शुद्धिरधर्ममदमानादिभ्यः ।
वृद्धिर्धर्मोपचयः । तद्वेतवो ये देशादिभिरनियता अहिंसादयः, सर्वस्मिन्दे-
सर्वस्मिन्काले सर्वस्यावस्थायां न हिंस्यामि ब्रह्मचर्यं चरामि न चोरयामि
नासत्यं वदामि नापि परेभ्यो गृह्णामीति सकल्पपूर्वकास्ते यमाः । यदि
पुनस्तैर्यादौ नो हिंस्यामि ब्रह्मचर्यं चरामीति देशादिनियतास्तदा नियमा
एव न यमाः ।

देशकालावस्थाद्यपेक्षिणः पुण्यहेतवः क्रियाविशेषा नियमा देवता-
प्रदक्षिणसन्ध्योपासनजपादयः ॥

देशविशेषापेक्षि देवताप्रदक्षिणम् । कालविशेषापेक्षि सन्ध्योपासनम् ।
जपनियमा तु शुद्धावस्थामात्रापेक्षिणी । पुण्यविशेषा प्रति तु
देशविशेषापेक्षिणी च, अनन्तं क्षिप्रसाक्षिणादित्यादिवचनात् । अन्येऽपि
देशादिविशेषापेक्षिणः क्रियाविशेषा नियमा बोधितव्याः । पातञ्जलास्तु निवृत्ति-
रक्षणायमा इत्याहुः । तथा चोक्तम् । अहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहा
यमाः (यो. सू. २-३०) । शौचसन्तोषतपःस्याध्यायेश्वरप्रणिधानानि
नियमाः (यो. सू. २-३२) । असत्यवचननिवृत्तिरह सत्य विप्रशितम् ।
आसन एवमिति ।

योगकर्मविरोधिहेतुजनयार्थः करणबन्ध आसनं पञ्चकर्म्यस्तिनादि ॥

करणानां शरीरावयवयानां पदादीनां बन्धः सद्यमः पञ्चस्थितिकायनेक-
प्रकारः । प्राणायामोपयोगी यस्तदासन स्थिर मुक्तं चोपवेशनमित्यर्थः ।
स च योगप्रियाविरोधिना ये हेतवाः हेतुहेतवो व्याघरस्तेषां जयायो विना-
शाय इति प्रयोजनोपन्यासः । प्राणायामं रुचयति ।

कोष्ठस्य बायोर्गतिविच्छेदः प्राणायामो रेचकपूरककुम्भरूपकारः ॥

काष्ठ शरीरा नर्देशे भव' काष्ठयो वायु श्वासप्रश्वासरूप, तस्य या गर्तान
च्छेद स प्राणायाम स च त्रिविधो रेचकादिभेदेन । तत्रातर्गतस्य वायोर्वैदि
र्नि कारण रेचक । बाह्यस्य शरीरपूरण पूरक । पूरितस्य शरीरातधारण
कुम्भक । वायुवशीकरणोपायमाह ।

स च शनै शनैर्जेतव्यो वनगजेन्द्रवत् ॥

यथा गजेन्द्र शनै शनैरुगयेन वशीकृत्यमाणो महान्तमुपकारं कर्तति
रत्नादप्रयोगेन गृह्यमाणस्त विनाशयति तथा वायुरपि शनैर्घ्रियमाणो महान्त
मुपकारं नि शेष शरीरादिम च विनाश्य समार्धं प्रापयाति । अप्रयोगेन शला
दिघ्नयमाणस्तु वातो गुह्यमाद्यनयमय जनयति । प्रत्याहारमाह ।

समाधिप्रत्ययनिकार्थेभ्यश्चेतस समन्ताद्व्यावर्तनं प्रत्याहारः ॥

समाधौ प्रयत्नात् विराधिना ये पुनः कलत्रादयस्तेभ्य समन्तात्सर्वेभ्यश्चे
तसो व्यावर्तनं व्यावृत्तिः प्रत्याहारः ।

प्रत्याहृते चेतसि बाह्येन्द्रियव्याप प्रत्याहृतान भवात् चेतोऽधीनत्वात् प्र
वृत्ते । प्रत्याहारेणैव च धारणलाभः ।

देशबध्धचित्तस्य धारणा (यो सू ३१) ॥

शरीरावयवो नाभ्यादिर्देश इत्येके, बाह्यसूर्यमण्डलादिरित्यपरे, परमात्म
वान् देशो विबध्धित तदाराधनप्रवृत्तवा मोक्षार्थिन इत्याचार्या । सत्र देशे
चित्तस्य मनसो यच्च प्रयत्नेन धारण निश्चलीकरण यत्ता धारणात् ।

तत्र प्रत्ययैकतानता ध्यानम् (यो सू ३२) ॥

तत्र धारणादशे प्रययस्य ध्येयात्वनस्थैकतानतासदृशप्रवाहो म
प्रत्ययातरेणापरामृष्टो ध्यानम् ।

तदेवार्थमात्रनिर्मास स्वरूपशून्यामिव समाधि (यो सू ३३)

तदेव ध्यानमेव ध्येयाकारमात्रनिर्मास स्वरूपेण प्रययासत्वेन शून्यामि
द ध्येयमद ध्यायामीति भेदेन ज्ञानरूपं यदा भवति तदा समाधिरियुज्यते
एतदेव यदा—

ध्यानोत्कर्षान्निवाताक्षरप्रदीपावस्थानमिदंैवैव चेतसोऽवस्थान स-
माधिरभिधीयते ॥

उपसहरति ।

एवमेतानि योगागानि मुमुक्षुणा सर्वेषु ब्रह्मादिस्थानेष्वनेकप्रकार
दुःखभावनयाऽनभिरतिसंज्ञित पर वैराग्यमहेश्वरे च परा भक्तिमाश्रित्या
स्यन्ताभिद्योगेन सेवितम्यानि ॥

अनेकप्रकारेण स्वविभवातिशयिताविभयदाशित्त्यभावनया जनितानि दु-
ष्टानि तेषां भावनया ग्रहादिस्थानेष्वनभिरतिरपेक्षाभावस्तु सार्जित तत्पररूप
यत्तत्पर वैराग्यम् । योगागसेवाया फलमाह ।

ततोऽचिरैरेव कालेन भगवन्तमनोपम्यस्वभाव शिवमावितथ प्रत्य-
क्षत पश्यति । त दृष्ट्वा निरतिशय श्रेय प्राप्नोति ॥

निर्गतोऽतिशयो यस्मात्तन्निरतिशय श्रेयो मोक्ष, शिरशनादेय मोक्ष इत्यत्र
प्रमाणं दृश्यते ।

तथाचोक्तम्

यदा चर्मवटाकाशं वेष्टयिष्यन्ति मानवा ।

तदा शिवमाविज्ञाय दुःखस्यान्तो भविष्यति ॥

(श्वे. उ. ६-२०) तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेनि (श्वे. ३८, २११) ।

तरति शोकमात्माविदिति ॥ (छा.)

चर्मैव चर्मयत् । यथा चर्मं वेष्टयन्ति तथाऽऽकाशददा वेष्टयन्ति मानवा
स्तदा शिवं परमात्मानमविज्ञाय सर्वस्य दुःखस्यान्तो भविष्यति । उपस-
हरति ।

तस्माच्छिष्यदर्शनान्मोक्ष इति ॥

मोक्षस्वरूपे विप्रतिपत्तेर्विद्यमानत्वात्प्रभृत्पूर्वकं संश्लेषमतमार्गो दृश्यते ।

क पुनरयं मोक्ष । एके नानुदर्शयन्ति समस्तविशेषगुणोच्छेदे
महारावम्यायामाकाशवद्रात्मनोऽत्यन्तावस्थान मोक्ष इति ॥

अत्यन्त सर्वदादृश्यानामित्तेन प्रख्यादभ्याने विशेषकथनम् । वैशेषि
प्रति काश्चिद्वदयति ।

कस्मात् ॥

सुखार्थेव प्रेक्षावता प्रवृत्तिर्न स्यात्, अतः सुखमात्रानुभवोऽगोचर्य इ
भाव । पर परिहरति ।

सुखदुःखयोरविनाभावित्वेन विवेकहानानुपपत्तेरिति ॥

सुखहेतूनामवश्यं तु स्वजनकत्वमविनाभावित्वम् । मोक्षे प्रवृत्त्यनुपपत्ते
त्यस्य परिहारमाह ।

न च सुखार्थ एव प्रेक्षावता प्रवृत्तिः । कर्मादिजनितदुःखपरि
हार्यत्वेनापि प्रवृत्तेरप्युपपत्तिः ॥

इदानीमाचार्यः स्वपक्षं दृश्यितुं कामो वैशेषिकः तं दूषयति ।

मोहावस्थात्वान्मूर्च्छाद्यवस्थावदत्र विवेकिना प्रवृत्तिर्न युक्त्य
रन्ये ॥

वैशेषिकेभ्योऽन्ये वयमिति भावः । तु स्वपरिहारार्थमेव प्रवृत्तिर्नो
हति दर्शयति ।

दुःखे सति सुखोपभोगस्यासमवात्कटकादिदुःखपरिहारो
सुखोपभोगार्थ एवेत्यसमो दृष्टान्तः ॥

स्वमते यद्यपि सुसुभूषा प्रवृत्तिः सुखानुभवार्थाविवेकप्रवृत्तित्वात्
पञ्चप्रवृत्तिवदित्यनुमानमुक्तं तथापि प्ररूपद्वयमात्रमप्रमाणमाह ।

कुतो मुक्तस्य सुखोपभोगबुद्धिरिति चेत् । आगमात् । उक्तं ।
सुखमात्यन्तिकं यत्र बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम् ।

त वै मौक्ष विनानीयाद्दुष्प्रापमकृतात्मभिरिति ॥

तथा-आनन्दं ब्रह्मणो रूपं तच्च मोक्षेऽभिव्यज्यते ।

विज्ञानमानन्दं ब्रह्मोति (वृ. ३-९-२८) ॥

दुःखाभावेऽत्र सुखानन्दशब्दावुपचारेण प्रयुक्तौ, यथा भाराक्रान्तस्य
वारिकस्य तदभावे हि सुखी जातोऽहमिति प्रत्यय इत्याशङ्कामाह ।

मुख्येऽर्थे बाधकायावानोपचारकक्षणा ॥

किं च भाराक्रान्तस्य तदभावे वात्यादिष्वपर्ववशात्तुरोत्पादे सत्येव सुख
शब्दप्रयोगः । न पुनर्दुःखाभावेन चासंवेद्यमानो दुःखाभावः प्रवृत्त्य
गमिति मुख्यसुखस्याभावे मोक्षप्रवृत्तिर्न स्यात् । सुखं परोक्षमाह वते ।

सुखसंवेदनयोर्नित्यत्वान्मुक्तमंसारावस् योराविशेषप्रसंग इति चेत् ॥

परिहरति ।

न । चक्षुर्घटयोः कुड्यादेरिव सुखतत्संवेदनयोर्विषयविषयिभावसंबन्ध-
रत्यनीकस्याधर्मदुःखादेः संसारावस्थायाम् सद्भावेत् । तज्ज्ञाते च मुक्ता-
वस्थायां भवति सुखसंवेदनयोः संबन्ध कुड्यादिनाशे चक्षुर्घटसंबन्धव
देत्यतो नाविशेषः ॥

संबन्धप्रतिबंधकत्वमात्रेण कुड्यादिकमशोदाहृतम् । न पुनः कुड्यादेरिव
वर्मादेर्व्यवधायकत्वं सम्प्रकृते, अमूर्तत्वात् । पुनः परमतमाशङ्कते ।

संबन्धस्य कृतकत्वेन कदाचिद्विनाशप्रसंग इति चेत् ॥

सुखतत्संवेदनसंबन्धस्य विनाशे मुक्तस्य सत्तारिवप्रसंग इति चेत् ।

परिहरति ।

न । प्रध्वंसनैकान्तिकत्वात् ॥

विवादाप्यासितः सत्त्वः कदाचिद्विनाशयति वादाचित्वात् ॥ ६८ ॥ इत्यस्य
हेतोः प्रध्वंसेनैकान्तिकत्वादित्यर्थः । परमतमाशङ्कते ।

वस्तुत्वे सतीति चेत् ॥

संबधो द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायेभ्यो वदिर्भूतस्तदन्तर्भूतो वेति विकल्प्य पक्षद्वये दूषणमाह ।

न । द्रव्यादिष्वनन्तर्भावेन तदसिद्धत्वात् ॥

तस्य वस्तुत्वस्यासिद्धत्वात् ।

तदन्तर्भावे वा समवायादिभिः सह तत्सवेदनस्य संबधो न स्यादिति ॥

द्रव्यादिष्वपदार्थान्भूतो हि न समवायस्याभावस्य वा संबध इति भावः । पुनः परमतमाशङ्कते ।

अदृष्टादिशक्तात्कर्मकारक विषयस्तज्जनितं ज्ञानं विषयीति चेत् ॥ परिहरति ।

न । ईश्वरज्ञानस्य निन्यस्यार्थे सह संबधाभावप्रसंगात् ॥

अस्मदादिज्ञानस्याप्यतीतानागतादिपदार्थैः सह संबधो न स्यात् । अतीतादिपदार्थस्य कारकत्वसमवात् इत्यपि श्रेयम् ।

उपसहरति ।

तस्मात्कृतकत्वेऽपि नित्यसुखसंवेदनसंबंधस्य विनाशकारणभावा न्नित्यत्वं स्थितम् । तस्मिन्मेतत् । नित्यसवेद्यमानसुखेन विशिष्टाऽऽत्यतिक्री दुःखनिवृत्तिः पुरुषस्य मोक्ष इति ॥

इति काश्मीरिकसूर्यभूषासुदेवाविरचितायां न्यायसारपदपचिकायां मागमभरिच्छेदः समाप्तः ।

न्यायभूषणमहामुखी ब्रुवा येऽभ्याविचरितु न जानते ।

तत्कृते वृत्तिरिष मया कृता न्यायसारपदपचिकाभिधा ॥

मद्र पश्येम पचरेम मद्रम् ॥



PREFACE.

I scarcely thought when last year the text and commentary were published, that the text required any notes or that I should write them. But from experience in the class room, I felt how difficult it is for students to grasp the subject even though the author presumes to teach the bare elements of Nyāya, yet his manner of treatment is so concise, his reasoning so compressed, and his style at times so cryptic, elliptical and dilemmatic that for even more than an average student, help of some kind or other is a real need. This book is intended to meet this demand. It grew out of my notes for class-lectures, and I have drawn upon various sources of information on the subject in their preparation. Prominent among these are the Nyāya Sūtra of Gautama with the scholium of Vātsyāyana, Athale's Tarkasamgraha, Keshavamishra's Tarkabhāṣā, Jayasimha's commentary on the Nyāyasāra published by Vidyābhūṣana, Saptapadārtha edited by the late Dr. Ghāte, Keith's Indian logic and atomism as also his Karma-mīmāṃsā, and Sāṃkhya, and the book on medieval logic by the late Dr. Satischandra Vidyābhūṣana. I cannot express how greatly I am indebted to these different authorities.

But above all, to my Guru, Mahāmahopādhyāya Vasudeva Śāstrī Abhyankar, I owe a debt which it would be extremely ungrateful not to acknowledge. To him I owe

the explanation of many technical subtleties many difficult points which unaided were formidable indeed. In fact all the merit that the book may have is due to him.

Lastly, I must thank Mr N N Kulkarni a student of mine for going through the proofs and Dr V G Sardesai, L. M. & S. for his readiness to undertake the publication of this work.

FERGUSON COLLEGE

5th March, 1923

C R DEYADHAR



NOTES ON THE NYĀYASĀRA

First Parichheda

(V B all references to *Pagination &c* refer to the edition of 1922 of *Nyayasara* by the same author)

प्रणम्यशम्भुम् Etc

From the early Bhashyakaras to the later compilers of the Syncretist School we have clear evidences of the very definitely religious tinge of the votaries who professed one or the other of the systems of Nyaya and Vaisheshika. According to Raja Śikhara—the followers of the Vaisheshika are similar in their religious aspect to those of Nyaya—with the only difference that the adherents of the Nyaya are called Shrivis and those of the Vaisheshika are called Pashupatas. He also describes the ascetic practices of those sectarians which equate them to the ordinary votaries of Śiva.

The antiquity of this connection is attested to by the tradition which is preserved by Prasānatapa that it was Śiva in the shape of an owl who revealed to him the Vaisheshika system. According to Panchastapada again the creator is Maheshwar a choice in which we can hardly fail to see a deliberate preference for the view that the true God is Śiva. Similarly of Udyotakara we have express evidence of the Nyaya Vartika that he was a Pashupata Theism in the Nyaya is shown to be recognized by Vatsyāyana as well. It will be found later that Bhasaravijaya lays stress on the necessity of the recognized kinds of mental concentration which at last will yield the direct vision of Śiva. Udyavijaya the classical exponent of the theism of the systems demonstrates the God as Śiva.

¹ The silence of Kanāda and Gautama on these points is in

Apprehension (अनुभव) is defined as (स्मृतिभिन्नाननुभव) all knowledge other than remembrance while Remembrance is described as knowledge produced from mental impressions alone. Thus the difference between Remembrance and Apprehension is that the cognitions received through Remembrance are more or less repetitions of former cognitions whereas all cognitions which are newly acquired and not repetitions of former ones are Apprehensions proper. Further these cognitions may be either true or false. A true cognition is one in which we have the knowledge of an object as possessed of attributes which are in accord with the real nature of the thing while the case where we cognize an object as possessed of attributes which in reality it does not possess will be a false cognition. Thus on analysis we have —

बुद्धि, cognition

स्मृति Remembrance अनुभव Apprehension

यथार्थ अयथार्थ अथार्थ (प्रत्यक्ष अनुमिति शाब्द) अयथार्थ—
(सशय विपर्यय)

Thus it will be clear that an Instrument of knowledge (यमाण) being associated with correct apprehension we have to exclude all apprehensions that partake of the nature of doubt. Hence the word सम्यक्. It will thus be found to exclude doubt and Error the two fundamental divisions of erroneous apprehensions (अयथार्थानुभव or अग्रमा) according to our author.

तत्रानवधारणं ज्ञान संशय—Cognition which is devoid of certitude is doubt. This definition seems to have been taken from the Bhāṣya of Vatsyāyana, and from the illustrations of the five kinds of doubts which are given by

our author, we need make no doubt as to the source of the portion in the Nyayasāra being the same luminous scholium

सुचसमानधर्मा It will be highly instructive to compare with this, the original Sūtra of Gautama. It is —समानानेकधर्मोपपत्तिर्विप्रतीपसहपलब्ध्यनुपलब्ध्यव्यवस्थान् विज्ञापयक्षा विमर्श सदस्य (गौ. सू. ११ २३) : i.e. Doubt which is a conflicting judgment about the precise character of an object arises from the recognition of properties common to many objects or of properties not common to any of the objects from conflicting testimony and from irregularity of perception and non perception. There are two ways of interpreting the Sūtra, in the first view there are three kinds of Doubt those that owing to irregularity of perception and non perception arise from either an object possessing a generic quality or an object possessing a specific quality or from conflicting testimony. On the second view however we get five kinds of doubt, for the (उपलब्ध्यनुपलब्ध्यव्यवस्था) irregularity of perception and non perception which was recognized as a cause of doubt common to the three varieties is now recognized as in itself an independent source of doubt thus we get five varieties in all. The scholiast is responsible for this interpretation and following him our author has given us five kinds of doubt.

P 3 तदथा समानधर्मात्—Etc. When we see at a distance an indeterminate object—which possesses qualities generic in character we are presented with two alternatives which we know possess those qualities. For instances we know that the object at a distance is tall. This tallness is a quality which is shared by a pole or a motionless ascetic. Thus our judgment about the object will vary between the two alternatives as long as we have no assurance in favour of either of the alternatives.

अनेकधर्मादिवान् etc. This is interpreted in the

different ways अनेकस्माद् व्यावर्तक : II असाधारणो धर्म - the doubt arises from an object possessing a specific quality. Thus sound is the specific quality of ether we cannot therefore decide whether sound is eternal or non eternal because there are no determining factors to guide our judgment. Sound is found nowhere else—neither in things eternal or things non-eternal—but only in ether. If for instance this quality was shared by many objects there would have been available to us some presumptive evidence favouring either of the alternatives. So that a specific quality gives rise to doubt. It should be remembered that in the present case the doubt is stated to be about the specific quality itself. But Vātsyāyana and Keshavamishra give no instance in which the doubt is about the thing possessing the specific attribute. Thus we do not know whether earth is eternal or non eternal naturally enough we try to see whether the qualities that belong to earth are shared by objects eternal or non eternal. It may be that some qualities are shared by things eternal and some by things non-eternal. So that the conclusion we arrive at is not decisive. We further look to the specific quality of earth namely (गन्धवत्) Smell now we find here a quality which is neither shared by things eternal or non eternal. So that we are confirmed in the doubt as to the precise character of the earth. Thus a specific quality gives rise to doubt concerning itself or concerning the thing of which it is an attribute.

The commentator here has ingeniously defended the expression अनेकधर्म II अनेकधर्म means असाधारणधर्म why not says an objector, put the word असाधारणधर्मात् straight rather than resort to such a confusing and ambiguous term? The answer is that the author here following Gautama is purposely ambiguous, for he wants to include the cases of doubt where an object possesses many qualities or अनेकधर्म. Thus

for instance we find that mind is active and intangible. Now generally activity is found with objects that are corporeal whereas intangibility is invariably found with incorporeal substances, but mind has both the qualities. So that we are not able to say positively that mind is either corporeal or incorporeal.

P 4—विप्रतिपत्ते Etc. When two opinions are held by rival schools in regard to an object it becomes very difficult for one who does not belong to either of the schools to decide between the two alternatives. Thus the Nyāya school declares that the five senses are evolved out of the five elements while according to the Sāṃkhya school of philosophy the senses are evolved not out of the elements but out of *śūdrī*. Thus we cannot until we come to know the truth, declare in favour of either of the views. Similarly of the eternality of sound. The Mīmāṃsakas hold that sound = eternal whereas the Naiyāyikas refute them by pointing out that such a doctrine is untenable. So long therefore as a third party has not known the truth himself his judgment will waver between the two alternatives.

उपलब्धे etc. Jayasinha explains— समानधर्मान्नानयार्थेद इति चेन्न । समानधर्मस्य द्वयस्यत्वादनयोश्च ज्ञातृस्यत्वान्महान्भेदः । and he quotes Bhūshankāra whose explanation runs thus—य उपलब्धिमात्रेण शब्दे स्थायित्वमनुपलब्धिमात्रेण स्वर्गधरादीनामसत्त्वं चञ्चलं तन्मतप्रतिक्षेपार्थमुपलब्ध्यनुपलब्ध्या पृथक् सशब्देनोक्तम् । Exactly this view is expressed by Vāsudeo. It is plausible that Jayasinha might be here quoting from the Nyāyabhūshana of Vāsudeo and the author of Nyāya-bhūshana himself borrowed from Vātsyāyana of पूर्व समानाने कश्च धर्मो द्वयस्य । उपलब्ध्यनुपलब्धी पुनर्ज्ञातृस्य एतावता विक्षेपेण पुनर्वचनम् । the point to be remembered in the present instance is that the species of doubt mentioned previously are also caused by उपलब्धि and अनुपलब्ध्य or apprehension and non apprehension.

or in the stock example *स्यापुर्वं पुरुषो वा* the doubt is caused by the apprehension of the generic qualities "outstretchedness" "tallness" etc and the non apprehension of the definitive qualities of either of the alternatives. What then is the difference? It is this that in the previous case the doubt was caused by an external object possessing generic attributes (or was *ज्ञेयस्य*), The doubt was about the nature of the object (or *ज्ञेय*) while in the present instance the doubt has its origin in some irregularity of perception in the person himself. The object the water as seen in mirage is present to the doubter and as such the external object does not raise a doubt offering various alternatives, it is only when the doubter thinks for himself that the mere apprehension of a thing is no sufficient testimony for the existence of a thing but that the apprehension of the thing might be caused by some irregularity in perception that there arises in his mind the doubt as regards the existence of the external object. Thus the doubt is *ज्ञातृस्य*.

Examples are the apprehension of water in a mirage and the non apprehension of a spirit or a ghost. This form of doubt is mentioned to defeat a rival view. Thus the *Mundāśakas* hold that sound is eternal or indestructible because there is the recognition "this is that very word". Now how can we recognize the word uttered at one time to be the same as the word uttered at another time unless on the assumption that the word once uttered remains? This *उपलब्धि* or apprehension of a word is therefore a proof of the eternality of sound. The retort of the *नैयायिक* is that this *उपलब्धि* is the source of doubt, since from mere *उपलब्धि* we cannot ascertain anything. We have the *उपलब्धि* of water in a mirage, but we know that it is merely illusion. Similarly they deny the existence of God because there is the *अनुपलब्धि* or non-apprehension of God, but mere non-ap-

prehension is no proof that there is no God. We for instance, have the non apprehension of water in a radish or cucumber, but we cannot therefore come to the conclusion that there is no water there but rather the reverse is true. Thus उपलब्धि and अनुपलब्धि have to be regarded as sources of doubt.

अनवधारणत्वा etc. Since conjecture (ऋद्धा) and indeterminateness (अनप्यवसाय) partake of the nature of incertitude they are not separately reckoned by us but included under doubt.

If for instance we see at a distance an indeterminate object which we conclude must either be a man or pole that is doubt. If we advance to the stage at which we decide tentatively and without assurance in favour of its being a man conjecture is reached. Indeterminateness is exemplified by the uncertainty which one may have regarding the precise species of a tree. It is therefore a modified and limited form of doubt.

मिथ्याप्यवसायो विपर्यय etc. Doubt shares falsity in virtue of the fact that it is the knowledge of the object but only in an indeterminate manner. Error is absolutely false as it consists in the certainty of the opposite of the truth the object presenting itself with attributes which are repugnant to those which it possesses in reality. Doubt if the doubter decides in favour of the wrong alternative becomes error but that is only when certainty though in the wrong sense has replaced the former doubt.

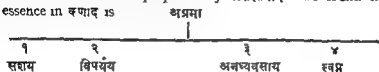
According to Bhāṣarvajña then असम्यग्गनुभव or false knowledge or अग्रमा can be classified as — अग्रमा

संशय(मशय 5 fold ऋद्धा अनप्यवसाय) विपर्यय(includes स्वप्नगजादिदर्शन)

सुप्ताय गजादि etc. According to the commentator the latter example is given by Bhāṣarvajña in order to controvert the

view of the opponents who regard स्वप्रज्ञान as something different from सशय विपर्यय and प्रमिति

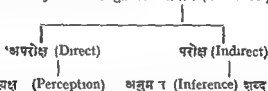
Thus the division proposed by प्रशस्तपाद and found in essence in वणाद is



Pramā is correct apprehension— P 6— प्रमाथय प्रमाता and the substrate of this knowledge is the knower and the object of knowledge is Prameya

तन्निविधम्—A serious divergence of view between the Nyaya and Vaisheshika regarding the number of means of proof. They are प्रत्यक्ष अनुमान उपमान and शब्द according to Nyaya while the वैशेषिकs refuse to accept the separate validity of comparison or word which they reduce to inference. Buddhas likewise do the same

Bhāsarvajna's division of means of proof as also of the Jains and Sankhyas and Yoga is —प्रमाण (means of proof)



P 7—तत्र मध्यमपरोक्ष etc Perception is the instrument of direct apprehension which is correct. It is two fold the transcendental or Super normal and normal. Of these the normal (अयोगि) perception is the instrument of the knowledge of objects capable of being perceived स्थूल सूक्ष्म आकृति भ्रमदादिप्रत्यक्ष योग्य) through the peculiar contact of the organ of sense perception and object and helped by the favourable circumstances of प्रकाश light (or the right attitude of mind or its want of inattention) time and space and merit (धर्माद्यम्) etc

conditioned by the cavity of the ear. Thus of the four elements the earth, water, light and wind, the corresponding products are the sense of smell, of taste, of sight and of touch, while of the last element ether the sense of hearing is not a product but rather a conditioned form. Thus therefore the fourth mode of contact (समवाय) is simple intimate union or inherence.

P 8—मनसैव सुखादिज्ञानम् Etc. as already remarked mind was reduced to a quasi sense by वास्तव्येयम् in the process of perception. For the mind mediates between the senses and the self, but further it also plays the part of an internal sense. It has thus a double function to perform: (1) It mediates between the senses and the self and (2) plays the part of an internal sense having for its object the working of the mind.

Feelings like pain and pleasure and all volitions and cognitions are regarded by the Naiyayikas as properties (गुण) of the soul and these are perceived by contact of mind and soul. The mind and the soul are both of them द्रव्य or substances and hence a direct contact of them is possible, but the workings of the mind—thinking, willing and feeling—being regarded as the properties of the Soul inhere in the Soul by Samavāya, hence in the cognition of pleasure and pain and such—the mode of contact is सयुक्तसमवाय.

P 10—समवाय and अभाव—The categories of inherence and non-existence both are held by Nyāya to be perceptible. While the वैशेषिक restricts this power to non-existence and asserts that inherence is a matter of inference. In either case the contact of predicate and subject is held to apply on the ground that inherence and non-existence having no autonomous existence can be perceived only as attributes of some objects in which these are found.

Thus sixth form of contact consists of two distinct kinds depending to the divergence in the form of the proposition. Inattentive

the negation may be regarded as an attribute of that which is in contact as in पदमाववद भूतम् or a relation as being qualified by that which is in contact as in भूते पद्माव. But this form of contact is usually called by the combined name विपर्ययावधेयभाव as spite of divergency in the form of proposition employed the resulting cognition is of the same nature—is identical. Further this mode of contact is in essence not a form of contact as pointed out by the commentator it is by the mereest courtesy that it is called a संबन्ध. It is not a संबन्ध for a संबन्ध is one and resides in two (द्विषु) now विपर्ययविदाय is in the first place not one and it is not द्विषु for the विपर्यय resides in one object and the विरोध in another. Hence it is not and cannot be a संबन्ध or संबन्ध. Further we have to recognize the duality of this form of contact for instance with proposition भूते पद्माव पदमाव is conceived as a विदाय of भूतम् which is in contact with the eye thus in the knowledge of अभाव two relations are employed विपर्ययावधेयभाव as combined with the five forms of contact or three in the case of समवाय giving rise to the cognition of अभाव or समवाय.

1° IS समन्वयस्य तु वाचद्वयग्रहणम् commentators give various explanations of कश्चिन् here. Before we proceed to consider them let us first consider a Samavāya. It is defined as—अयुतानिद्वयो संबन्ध समवाय while an अयुतसद्व is यथाद्रूपोत्पन्नमिदं नश्यद्वगभितमवावतपेत सावयुतसिद्धौ. It (अयुतमिदं) denotes things one of which is always dependent on the other as a piece of cloth on its threads or a quality on the substance there are five such pairs of अयुतमिदं and so a Samavāya is अवयवाव विनो गणगुणनो मियाक्रियवतो जालव्यवहो नित्यद्वयविशेषयोश्च संबन्ध समवाय. The intimate relation between these pairs is Samavāya or Inherence or intimate union. This Samavāya is further regarded as one and नित्य and the नित्यत्व is proved by the argument that all positive products

(भावकार्य) are generated in their material cause by समवाय relation. A Samavāya if produced will require another samavāya and so on ad infinitum. Samavāya has therefore to be regarded as unproduced and hence नित्य, the difference between सयोग and समवाय is that the former is अनित्य while the latter is नित्य and secondly whereas conjunction exists in things normally separate Inference is one and consists of an eternal relation between things which cannot exist separately. There is a serious divergence of view between the two schools of Nyāya and Vaiśeṣika regarding the perception of Samavāya. The Nyāyikas are of opinion that it is observed by perception while the Vaiśeṣikas hold that it is not perceptible on the ground that a connection is perceptible only when the two connected things are perceptible; while Samavāya often exists between things one of which may be imperceptible as in the case of sound which itself is perceptible but the sense of hearing with which it is in intimate union is not perceptible and hence on their view Samavāya is proved by inference only.

What is possibly meant by इन्द्रिय seems therefore to be this that Samavāya is perceptible in some cases only as in the case of a jar and its form or colour. Here both the colour and the jar between which the relation of Samavāya exists are perceptible hence Samavāya also in this case is perceptible while in other cases such as the Samavāya of Sound and ether it is merely a matter of inference. The other view is that इन्द्रिय means that out of the five modes of contact only three can be employed in the perception of Samavāya, thus we perceive Samavāya of colour (रूप) in a jar that is in contact with the eye (संयुक्त) or the Samavāya of स्वरूप in घटरूप (संयुक्तमवेते) or the Samavāya of शब्दरूप in शब्द (समवेते). The two remaining modes of contact संयुक्तमवेतसमवाय and समवेतसमवाय are not

available to us since समवाय itself is the object of perception

P 12—योगिप्रत्यक्षं तु things remote by distance, by time or by their very nature are however perceived by the yogins through योगिप्रत्यक्ष (ascetic perception) We cannot perceive a distant object or a thing of the past, or a thing like an atom which is in its very nature remote to us. According to Nyāya an atom is the minutest possible part of any substance, an irreducible minimum, and hence it is not gross or महत्परिमाणयुक्त Perception requires that object perceived is gross or स्थूल thus we cannot perceive an atom. The ascetics however enjoy super normal perception

तत्र युक्तावस्थाया Etc This Perception of ascetics is twofold the first when the mind is concentrated (युक्तवस्थाया) and the second when it is not so concentrated. The former is the power of seers to perceive in an intuitive vision the whole of truth. A contact of mind and soul together with the merit (धर्मसिद्धिनात्) which the ascetic has acquired is the exact cause of this form of supernormal knowledge. The second and lower form of this supernormal knowledge differs very little from ordinary Perception. It is by a contact of four or three or two—that perception results as in the ordinary case according to the character of the thing known. Thus in the perception by the sense organs of smell taste vision, and touch four things—the object perceived the sense-organ, the internal organ (mind) and the soul have to be in contact with each other. In the perception of sound by the ear—the contact of the three—Ear mind and soul is a pre requisite since sound inheres in Ear. While in the perception of qualities like pain and pleasure a contact of two only of mind and soul takes place since these qualities inhere in the soul.

P 13—अत्रैव Etc The power ascribed to seers of intuitively knowing all things, according to Bhāsarvajña is to

be included under the perception of the Yogis since both are derived from high merit (प्रवृष्टधर्मज) There is a difference of opinion between Nyāya and Vaiśeṣika on this point Prashastapāda for instance divides प्रमा into four kinds as under —

प्रमा			
प्रत्यक्ष	अनुमिति	स्मृति	आयं

but according to Nyāya आयं is not different from योगिप्रत्यक्ष.

Pages 13 14 सविकल्पकम् and निर्विकल्पकम् —

Perception further is twofold Determinate and Indeterminate The former is the cause of the apprehension of an object comprehending its connection with name and such like attributes while the latter gives the bare existence of an object unconnected with attributes such as name and form This twofold character of Perception has to be recognised on the necessity that the perception of an object as possessed of a certain character which distinguishes it from other objects is a complex process since it comprehends the cognition of the object itself and its character चट cannot be known as चट before चटत्व itself is known ; so that at first there is the recognition that an undefined something exists, upon which later on when the determining character of the thing is known determinate perception is built up सविकल्पक is in later Nyāya defined as नामजात्यादिविशेषणविशेष्यसंबन्धावगाहि ज्ञानम् knowledge which comprehends the relation of the qualified and the qualifications such as name, class etc Thus at first when a thing comes within the range of our sight we apprehend it as an undefined something, then follows the recognition of its attributes, and these combined give us determinate perception If indeterminate perception (निर्विकल्पकप्रत्यक्ष) is denied and only determinate

perception (सविकल्पक) is accepted such an assumption would involve an ad infinitum regress, for we know that determinate perception is analysed into the knowledge of the thing itself and the knowledge of its attributes, the knowledge of the thing itself and its attributes is therefore a necessary preliminary to determinate perception. First we know the विशेष्य is unconnected with its विशेषण then the विशेषण themselves and then only by synthesizing these impressions we have determinate perception.

If however, the perception of any object or any quality is at once a determinate knowledge then such a perception being determinate knowledge (सविकल्पक) will comprehend the knowledge of the विशेषण and विशेष्य. The knowledge of घट will be of the form घटस्वरूपो घट. Then the perception of घटस्वरूप itself being determinate it will comprehend the knowledge of घटस्वरूप and its प्रकारता or विशेषण घटस्वरूप and in this way there will be अनन्तरता. To avoid this difficulty it is necessary to regard that first we have the indeterminate perception of an object and quality and then only by an act of imagination there is the synthesis of these into one combined determinate perception. The later Nyāya insists that the existence of this indeterminate perception is known by inference whereas according to Bhāṣarājña this indeterminate form is no mere inference though not observed it can be seen in any acquisition of knowledge. The latest development of this view approaches the psychological conception of sensation as opposed to perception.

P 13. The perception of the Yogis when the mind is concentrated is also indeterminate perception because as the commentator says in that ecstatic condition the mind of the Yogin apprehends an object in the abstract (वस्तुस्वरूपमात्रम्).

Second Parichheda

सम्यगविनाभावेन—It is this अविनाभाव (invariable concomitance) which distinguishes अनुमान from श्रुति for both are परोक्षानुभवसाधन

This invariable connection (अविनाभाव) is described as the natural accompaniment of the middle term (reason) by the major term (conclusion). What is meant by स्वभावतः ? The commentator points out that this universal accompaniment must not be arbitrarily conceived but must be in the very nature of things. Thus in the stock instance of the universal accompaniment of smoke by fire we know that there is causal relation between smoke and fire and hence there is a thoroughly convincing reason for believing them as ever together for the cause is bound to be there where the effect is. But on the other hand just the inverse of the व्याप्ति will not come true (viz यत्र यत्र वह्निः तत्र तत्र धूमः). There is no doubt a causal relation between fire and smoke but still we know that whereas an effect cannot be conceived without a cause a cause can be conceived as without an effect. Smoke cannot be without fire but fire may give rise to smoke or may not give rise to smoke its effect. To make this accompaniment of fire and smoke, in the latter instance (यत्र यत्र वह्निः तत्र तत्र धूमः) an invariable one we have to seek certain conditions. In the present case if the fire is an आर्देन्धनसंयोगज then we have reason to say that the व्याप्ति यत्र यत्र वह्निः (1 = आर्देन्धनजवह्निः) तत्र तत्र धूमः, is correct. Thus we find that this व्याप्ति is correct under certain conditions only or that it depends for its correct-

ness on a certain condition or उपाधि technically called, so that thus अविवक्षा is not a स्वाभाविकसंबन्ध but an उपाधिप्रयोज्यसंबन्ध, for a true व्याप्ति the संबन्ध or अविवक्षा must be a natural one not one that is assumed for the time being, nor one that depends upon some condition.

P. 17 व्याप्ति—How are we to make ourselves sure of this नियतसाहचर्य? What is in fact the means of arriving at and the test of determining this invariability of concomitance? By the repeated observation of the association of fire and smoke or in other words by the accumulation of numerous instances in which this association is found. But all this will not suffice to vouch for the universality of the व्याप्ति. Since the generalization is based upon a limited number of instances the possibility of a contradiction still remains. So it is pointed out that in order to know a व्याप्ति, not only is it necessary to observe the association of smoke and fire in numerous instances but there must not also be a single instance in which smoke is found dissociated from fire. साहचर्य and व्यभिचारज्ञानविरह are therefore the two causes of the knowledge of व्याप्ति. This absence of contradiction can be established by the reductio ad absurdum process. Thus if the व्याप्ति यत्र यत्र धूमः तत्र तत्र वह्निः is not true then its contradictory, smoke is sometimes not accompanied by fire, must be true. Then in those cases where smoke is found without fire it must have for its cause something else. Hence fire is not the invariable antecedent of smoke and it cannot therefore be its cause. The conclusion we arrive at that fire is not the cause of smoke is however contradicted by actual experience. We know for certain that fire is the cause of smoke and so our conclusion being absurd, the assumption from which it was derived must also be wrong and its contradictory our original व्याप्ति must be right.

What is अनुमान ? There are different views According to some it is व्याप्तिज्ञान according to others it is लिङ्गज्ञान, according to a third view it is परामर्श Of these our author seems to favour the first view though he has not definitely put it so This परामर्श is also called लिङ्गपरामर्श or तृतीयलिङ्गपरामर्श In an inferential judgment the mental process might be represented by the following three steps (1) The first is the knowledge of smoke as associated with fire in the kitchen room (2) The second is the perceptive knowledge of smoke on the mountain (3) The third is the complex and derived knowledge of the same smoke as invariably connected with fire

The propriety of these three steps will be clear when one bears in mind that in all inferences one rises from a particular instance to a general law and from that general law again descends to a particular instance Thus in the stock instance of the inference of fire on a mountain we observe kitchen fire and kitchen smoke is invariably associated So long then as we have not risen to the general law of the invariable connection of fire and smoke and not any particular fire and any particular smoke we shall not be able to proceed to any inference Secondly supposing that we rise to this knowledge of a general law if we do not perceive smoke on the mountain we shall not be able to make any predication about the mountain We must therefore have the perceptive knowledge of smoke on the mountain Thirdly supposing we know the general law or व्याप्ति and perceive smoke on the mountain still so long as we do not connect this general law with the particular instance of smoke we shall not arrive at any conclusion Hence लिङ्गपरामर्श as the knowledge of smoke on the mountain which is वद्विव्याप्य or invariably connected with fire is necessary Cf commentator p 18 top as also Keshavamishra—

अथवा द्वयमनुमानाङ्ग व्याप्ति पक्षधर्मता च । तत्र व्याख्याऽभिप्रेतवसिद्धि ।
पक्षधर्मतावशाच्च नियतधर्मिसंबन्धलक्षणाविशेषसिद्धि ।

P 18 दृष्ट, सामान्यतोदृष्ट च—The perceived and the generally perceived The former is the form of inference where the middle term and conclusion are not heterogeneous and the latter where they are so and the result depends on an idea common to the reason and conclusion The distinction is evidently between matters of inference that fall under the sphere of sense perception and those which escape that test and therefore must rest on abstract reasoning Thus in सामान्यतोदृष्ट we deduce the nature of an invisible thing (a matter of inference which does not fall within the sphere of sense perception) from a general law previously known such e g as the law of causality or the भावसाधप्रविभाव Soul for instance is invisible and is proved to exist by the necessity that बुद्धि (cognition) and other qualities must reside in a substance according to the general law that every quality must have a substratum

P 19 स्वार्थानुमान and परार्थानुमान—Wholly unknown to Gautama and Kanada a distinction which is accepted by the syncretist school though not adopted by रघुतिक्कार and वाचस्पतिमिश्र स्वार्थानुमान is informal and represents the mental process through which an individual passes when he arrives at an inferential judgment When however a conviction is sought to be produced in the mind of another we shall have to set out in words the premises Thus परार्थानुमान is based upon स्वार्थानुमान The premises which are discerned by one man and imparted to another through the medium of language are likely to be misunderstood or misconstrued and therefore require to be stated with formal precision Thus घर्मोत्तरान्वय has pointed out in his न्यायविन्दु—परार्थानुमान शब्दोत्पत्ति, स्वार्थानुमान तु ज्ञानात्मकमेव The first is न्यायप्रयोज्य the

second न्यायाप्रयोज्य i. e. न्याय or a syllogism is essential to a परार्थानुमान but not to a स्वार्थानुमान. If then परार्थानुमान is शब्दात्मक why should it not fall under शब्दप्रमाण? But (कारणे कार्योपचारात्) we say that the words are indeed helpful in imparting knowledge in the present instance, but they are the cause of the judgment in inference only in a secondary sense. Words are the cause of conveying to the hearer's mind लिङ्गज्ञान which leads to अनुमान. It is in fact a process induced by another's words in the hearer's mind, and is thus a mental process (ज्ञानात्मक) which is the real inferential operation.

पञ्चावयव वाक्यम् is the five-membered syllogism. The five members are respectively (i) proposition (ii) reason (iii) example (iv) application (v) conclusion.

A proposition is the statement of the subject with a desire to establish something else (साध्य) regarding it. This desire may be for one's own sake or for the sake of others, and it does not matter that we have the same knowledge from another source, so long as we have the desire to establish it by inference.

P 20 साधनस्वरूपव्यापक etc. It is the statement of the reason as capable of being the instrument (of the conclusion inferred). It is threefold — (i) Positive-negative (ii) purely negative (iii) purely positive.

तत्रसाध्यधर्म पक्षः । तत्र..... पक्षधर्मत्वम् । The subject is one that has the major term as its attribute. The pervasion of the subject by the middle term is पक्षधर्मत्व. It will thus be found that the definition of a पक्ष as given by Bhāsarvajña is rather defective in so far as it anticipates the conclusion. For instance, in the stock example पर्वत is the पक्ष; according to this definition the subject पर्वत is one that has fire (a thing as yet to be proved) for its attribute. If,

therefore at the outset fire is recognised as an attribute of the subject where is the necessity of proving its existence on the mountain by the process of inference? The definition given by later writers is therefore an improvement सदिग्धसाध्यवान् पक्ष — a subject is one on which the existence of the conclusion (major term) has to be proved सदिग्धसाध्य-धर्मवत्त्वेन उपासत्त्व पक्षत्वम् । It is something of which the predicate to be inferred is doubtful Thus a mountain is a पक्ष because it is a matter of doubt whether it has fire or not. In the case in which we know positively that the mountain has got fire but we wish to prove the same to another by means of a syllogism the mountain ceases to be a पक्ष for want of doubt. To remove this objection it is said that even a desire to prove (सिपाधायिषा) even though there be no doubt is sufficient to make a thing पक्ष.

पक्षधर्मत्वम्—In the first place the reason must be present in the subject otherwise as in the instance — शब्दोऽनित्यश्चाक्षुषत्वात् शब्दत्व the reason will be inconclusive for the reason चाक्षुषत्व is not at all found in the subject शब्द. Secondly it must be present in all that are included under the minor term otherwise as in पृथिव्यादिवस्तुष्वेव द्रव्य गन्धवत्त्वात् the reason गन्धवत्त्व is found only in part of the minor term पृथिवी while it is not met with in आप तेज and वायु so that it is void of any conclusion similarly in घटाकाशौ नित्यौ अकृतवत्त्वात् the reason cannot prove the predicate (नित्यत्व) of the subject (घटाकाशौ) as it is found only in आकाश and not in घट. This reason is therefore मागासिद्ध.

P 21 साध्यसमानधर्मा—etc A सपक्ष is one which is possessed of an attribute that is homogeneous with the predicate (साध्य) e.g. the kitchen (महानस) is such a सपक्ष because it possesses an attribute (fire) which is similar to the fire (साध्य) that is to be predicated of the mountain.

सपक्षसत्त्व is the second रूप of the अन्वयव्यतिरेकिहेतु. The

reason must be present either in all similar examples (सपक्षः) or in some of them. In the stock example all fiery things are सपक्षः. The reason (धूमवत्त्वः) is not present in all सपक्षः but in part of them. It is wanting in अयोगोलक a red hot ball of iron. But if it is found that the reason is present only in the पक्ष or the subject and not present in any of the सपक्षः or the similar examples it becomes fallacious अनध्यवसित (void) as in भूर्निःश्या गंधवत्त्वात् the reason (गंधवत्त्वः) is present only in earth (भू) and not anywhere in similar instances (सपक्षः) like the ether the Ātman the mind etc. The later definition of a सपक्ष is निश्चितसाध्यवान् सपक्षः.

साध्यव्यावृत्तधर्मः—etc a dissimilar example (विपक्षः) is a thing that is possessed of attributes that are heterogeneous with the predicate e. g. the lake (झूढः) is possessed of attributes which are different from the attribute (अग्निमत्त्वः) that is predicated of the mountain. In no dissimilar instance must the reason be found. otherwise as in शब्दो नित्यः प्रत्ययत्वात् व्योमवत्. the reason प्रत्ययत्वः is found in विपक्षः like घटः पत्रः etc. i. e. in अनित्य things. and hence it is fallacious.

अवधारिताविषयत्वः—It is the presence of the reason in the subject of the proposition which is not contradicted by facts. thus in अग्निः अनुष्णः कृतकत्वात् घटवत् the reason कृतकत्वः is present in अग्निः the subject of the proposition अग्निः अनुष्णः which is contradicted by actual facts (प्रमाणः some one of the means of true knowledge, here प्रत्यक्षः).

असत्प्रतिपक्षत्वः—There are two conceptions in regard to the nature of this condition. the one is expressed here by Bhasarvya and the other is the conception of later Nyaya which is passingly referred to by Bhasarvya under विद्वद्वा व्यभिचारी. According to Bhasarvya असत्प्रतिपक्षत्वः means that the reason ought not to fulfil the first three prerequisites of a valid Hetu (पक्षधर्मत्वः, सपक्षेसत्त्वः विपक्षादव्यावृत्तत्वः) if it is such that it can prove a conclusion as well as a counter

conclusion Thus in the following शब्दो नित्य पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात् we find that पक्षसपक्षयोरन्यतरत्व is निरूप and that the same reason can prove the अनित्यत्व of शब्द as it is possible to argue—शब्दोऽनित्य पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात् । असत्यप्रतिपक्षत्व literally means—not being counterbalanced by a rival reason as in शब्दो नित्य अनित्यधर्मरहितत्वात् the reason अनित्यधर्मरहितत्व has a rival in नित्यधर्मरहितत्व which can predicate अनित्यत्व of शब्द as in the proposition शब्द अनित्य नित्यधर्मरहितत्वात्, thus here are two reasons नित्यधर्मरहितत्व and अनित्यधर्मरहितत्व which prove mutually contradictory conclusions in regard to one and the same subject This is the later conception of सत्यप्रतिपक्ष which is however wide enough to embrace the earlier one as a reason can be regarded as itself its own rival if it proves two mutually contradictory conclusions of the same subject

P 22 सद्बिध । सपक्षैकदेशवृत्तिभेदात् । The reason is further two fold as it is present in all similar instances or only in a section of them Thus कार्यत्व is a reason which pervades all सपक्षs (which are all अनित्य things in the present instance) Now an objector points out that this reason is not सपक्ष व्यापक but सपक्षैकदेशवृत्ति for this reason is not present in प्रागभाव which is a सपक्ष since प्रागभाव is not eternal Before however we proceed to meet this objection let us make clear the conception of प्रागभाव It is defined as अनादि सान्त प्रागभाव It is non existence which has no beginning but which has an end Thus the प्रागभाव of a jar would be that state of it before clay was fashioned by the potter into a jar One does not know how long the jar was in this pre-nascent state In fact it can be said of a particular object that it was in this state of non existence from the very beginning of the world it was when the object was created that this its antecedent state of non-existence ceases to be But what is meant by saying that प्रागभाव ceases to be ? Or that there is the अभाव of प्रागभाव ? Nothing save that an object has come into

existence, for we cannot conceive of the non existence (अभाव) of a non existence (प्रागभाव) So that the above objection can be met with by pointing out that since it is hard to conceive of the अभाव of प्रागभाव, प्रागभाव can by no means be the सपक्ष in the present instance. There is also another way of meeting the objection for which vide commentary page 22

सामान्यवत्त्वे सति etc Here the whole phrase upto प्राग्वत्त्वात् is the हेतु. Let us consider the propriety of the several words in the phrase. If it were said that sound is non eternal because it is इन्द्रियप्राप्य then the soul which is also इन्द्रियप्राप्य will have to be regarded as non eternal which it is not. Thus there is no universal association of इन्द्रियप्राप्यत्व and अनित्यत्व. Hence the qualification बाह्य. Soul is अन्तरिन्द्रियप्राप्य and thus it will be excluded. Yet the atoms which are योगिबाह्येन्द्रियप्राप्य are known to be eternal which will if the concomitance of बाह्येन्द्रियप्राप्यत्व and अनित्यत्व were true become अनित्य. So the further qualification अस्मदादि. Still according to the Nyāya, येनोद्दिष्टेण या व्यक्तिर्गृह्यते तेनैव तद्वत्ता जातिर्गृह्यते a generality is अस्मदादिबाह्येन्द्रियप्राप्य so that it will have to be regarded as non eternal whereas a generality is eternal. To exclude जाति therefore is the further restriction in the हेतु—सामान्यवत्त्वे सति. For a generality (जाति) can never be the substrate of another generality or that it can never be सामान्यवत्. If it were so then there would be a multiplication of such generalities ad infinitum one generality residing in a second generality, this in a third and so on. So to avoid such a regressus ad infinitum the rule is given that a generality can never be the substrate of another generality. We have thus a faultless reason अस्मदादि etc. This हेतु is सपक्षैकदेशवृत्ति because some अनित्य things like सुख, दुःख—etc are not सामान्यवत्त्वे सति अस्मदादिबाह्येन्द्रियप्राप्य. For we know that they are perceived by the contact of mind and soul, and that it is an internal organ 'Mind' and not any external one that perceives

them. Thus the given हेतु is present in a part of the सपक्ष (अनित्य objects)

P 23 अन्वयव्यतिरेकी केवलान्वयी and केवलव्यतिरेकी — The concomitance between reason and conclusion can either be positive or negative and in a normal state it is possible to establish both relations. Thus in a case where there is smoke there is fire we have positive concomitance to which there is the negative counterpart where there is no fire there is no smoke. This twofold nature of concomitance is attributed to reason and thus we get three varieties of reason in regard to which we can state the concomitance in a positive as well as negative form, that in which we can state the concomitance in the positive form only and that in which we can state the concomitance in a negative form only. The first kind is already discussed the five conditions which the अन्वयव्यतिरेकी is required to fulfil are with due illustrations fully explained. Of these five conditions (पञ्चरूपः) केवलान्वयी is required to fulfil four the condition विपक्षान्वयत्वम् is by the very nature of the case excluded for as a matter of fact the conclusion in such a case is co-extensive with all existence and thus no विपक्ष can be found. Thus in the stock proposition बटोऽभिधेयः प्रमेयत्वात् we find that the साध्य (conclusion) अभिधेयत्वम् has an extension that covers all existence so that we cannot meet with a dissimilar case where such a conclusion is found wanting. So that the test of a केवलान्वयी reason is that it is not possible to point to a विपक्ष.

The केवलव्यतिरेकी or purely negative reason similarly is required to fulfil four for in this case the condition सपक्षसत्त्वम् cannot be imposed as in fact no सपक्ष (similar case) exists. In the stock example जीवच्छरार सात्मक प्राण्यदिमत्वात्. Living organisms have souls since they possess animal functions there can be a negative concomitance only since the व्याप्ति यत्र यत्र सात्मकत्वाभावः तत्र तत्र प्राण्यदिमत्वाभावः can be illustrated.

by the case of a pot whereas the positive proposition यत्र यत्र प्राणादिमत्वं तत्र तत्र सात्मकत्वम् ; cannot be illustrated since the conclusion (सात्मकत्व) has precisely the same extension as the subject जीवत् शरीर . If however we say जीवत् देवदत्तशरीरं सात्मक प्राणादिमत्वात् it will be possible to adduce a probative example such as जीवत् यज्ञदत्तशरीरं to illustrate the proposition यत्र यत्र प्राणादिमत्वं तत्र तत्र सात्मकत्वं since the subject has a less extension than the (साध्य) conclusion.

कस्यचित् प्रत्यक्षाणि—Thus the essence of a केवलान्वयी हेतु consists in the साध्य being co-existent with all existing things . If however it be said that कस्यचित्प्रत्यक्षत्वं the साध्य in the present case is not coterminous with the whole class of existing things since there are many things in the universe which are unknown to us and which we cannot know (e.g. अश्विप्राण) the answer is that the कस्यचित्प्रत्यक्षत्वं is not the one determined by our own limited capacity, it is an object of the omniscience of God.

मीमांसकानामप्रत्यक्षत्वात् etc vide the interpretation of the commentator . According to Nyāya theories pleasure, pain, merit, demerit etc are known directly through perception, some of them are perceptible to us such as pleasure and pain, some are perceptible to the Yogis such as धर्म अधर्म and some other things though imperceptible to us or to the Yogis are perceptible to God . So that there is not one thing in the world which is not कस्यचित्प्रत्यक्ष . The Mīmāṃsakas however hold that pleasure, pain, merit, demerit are not perceptible but either inferable or taken on verbal authority. Thus in the present judgment all कस्यचित्प्रत्यक्ष objects are the सपक्ष which include घट, पट and such, as also pleasure, pain and such. The हेतु under consideration, however (मीमांसकानामप्रत्यक्षत्वं) is present in some of the सपक्ष मुख, दुःख and such, while it is absent in घट, पट etc, so that it is सपक्षकदेशवृत्ति

प्रसंगद्वारेण—the वेदव्यतिरेकी हेतु can be stated in two different ways with the usual ablative ending of the words indicating the reason or by appending प्रसंगात् to the word expressing the reason. Thus we find two different ways of stating a proposition as under

जीवच्छरीर सारमकं प्राणादिमत्वात् ।

and प्रसंगद्वारेण as

इद जीवच्छरीरं न निरामकं अप्राणादिमत्त्वप्रसंगात् ।

A प्रसंग is a contingency that is fatal to known facts in the above proposition if a living organism is assumed to be without soul (निरामक) it will involve the further contingency of the living organism being without animal functions (अप्राणादिमत्) thus the assumption of निरामकत्व points to a conclusion अप्राणादिमत्त्व which is contradicted by actual facts for we know that a living organism cannot be a living organism if it is without animal functions. It will be found that this is a kind of a hypothetical reasoning in which the first simple process of reasoning is implicit. Thus expanded we have—

नेह जीवच्छरीरं निरामकमप्राणादिमत्त्वप्रसंगात्—किंतु इह जीवच्छरीरं सारमकमेव प्राणादिमत्वात् ।

हेत्वाभास—

P 25 ह्युल्लङ्घनरहिता etc. Virtually the same definition as is given by the Bhasyavakara. If any one of the requisite conditions of a true Hetu is not complied with by the reason urged in an argument the reason is only apparently a reason.

Of the six kinds of fallacies—the first the futile or the unreal (असिद्ध) is the one when the presence of the middle term in the minor term is doubtful the second—the contrary (विरोध) is that where middle term is present in the minor term and in a dissimilar instance (विपक्ष) i.e. that which is not homogeneous with the major term) the discrepant (अनैकान्तिक) occurs where the middle term is present in the minor term: the similar instance and the dissimilar instance the void

reason (अनध्यवसित) is found only in the minor term and is incapable of proving the conclusion the contradicted (काला ययापदिष्ट the mistimed) is a reason which is present in a subject that is contradicted by means of another proof the out-balanced (प्रकरणसम literally equal to the question) is the one that proves a conclusion and a counter conclusion and yet complies with the first three conditions of a valid reason We shall discuss each of these fallacies along with its subdivisions

P 26 असिद्धभेदा—The many sub varieties of the unreal reason which our author has given can be reduced to two broad divisions—the स्वरूपासिद्ध and the आश्रयासिद्ध or it will be found that the varieties—व्यापिकरणासिद्ध विशेष्यासिद्ध विशेषणासिद्ध भागासिद्ध व्यर्थविशेष्यासिद्ध व्यर्थविशेषणासिद्ध सदिग्धासिद्ध सदिग्धविशेष्यासिद्ध, सादग्धविशेषणासिद्ध—ultimately resolve themselves into the general characteristic that the reason is absent in the subject Of the three principal divisions of this fallacy in later Nyaya—स्वरूपासिद्ध, आश्रयासिद्ध, व्याप्यत्वासिद्ध—our author gives the first two only rejecting the third which seems to have been regarded by him as equivalent to the discrepant (अनैकान्तिक) The three species of later Nyaya rest in the three factors involved in the reflection (परामर्श) which is the proximate cause of inferential judgment viz the subject the relation of the middle term to the subject and the relation of the middle term to the major term If the subject itself is unreal the reason becomes inconclusive for want of a subject This is आश्रयासिद्ध or unreal as regards the substratum exemplified in the stock instance गगनारविन्दं सुरभि शरविन्दत्वाद् where the sky lotus is wholly imaginary and hence unreal स्वरूपासिद्ध (the unreal in itself) is the reason which does not exist in the subject and therefore cannot afford the basis of any reasoning Thus in the instance अनित्य इन्द्र बाधुषत्वात् we find that बाधुषत्व is not present in the subject,

while it is essential that the reason is apprehended as an attribute of the subject. The third variety, व्याप्यवासिद्ध (unreal in regard to concomitance) occurs where either concomitance does not exist, or where the concomitance is conditional (श्रीपाधिक). Thus in शब्दः क्षणिक सत्त्वात् we find that the व्याप्ति, यद्यत् सत् तत्तत् क्षणिक, does not present itself to be invariable or inevitable, while in पर्वतो धूमवान् बहिर्निस्त्वात् the व्याप्ति, यत्र यत्र बहिः सत्र सत्र धूम will be true only if the fire is produced from wet fuel.

According to our author the असिद्ध occurs where the presence of the middle term in the subject is doubtful (अनिश्चित पक्षवृत्ति) i.e. where the first condition of a true hetu (पक्षधर्मत्व) is violated. व्यधिकरणासिद्ध unreal owing to presence in a different substratum for घटस्य कृतकत्व or is another reading gives us घटस्य कृतकत्व, the reason is present in a substratum that is altogether different from the subject.

सामान्यवत्वे सति बाधुपत्वात्—Here the reason has two parts the विशेषण (सामान्यवत्वे सति) and the विशेष्य (बाधुपत्वात्) sound is सामान्यवत् but is not बाधुप, hence the reason fails in respect of the विशेष्य. The विशेषण is the restrictive attribute and the विशेष्य is a word that is thus limited by a restrictive attribute. The distinction rests on purely grammatical conceptions. In बाधुपत्वे सति सामान्यवत्वात् the relation of principle and subordinate (विशेष्य and विशेषण) is changed by a variation in the syntax and case relation.

P 27 भागासिद्ध—The reason प्रयत्नान्तरीयकत्व is not present in all kind of sounds but only in some of them. Our subject is sound in general and not particular sounds, so that the reason is partly real and partly unreal. A true reason ought to be present in the whole of the subject.

आश्रयासिद्ध—प्रधान or प्रकृति or primordial matter is a conception of the Sāṃkhya philosophy, it has no real existence.

प्रधानपुरुषेश्वर — The subject comprises of three प्रधान पुरुष and ईश्वर of these the first is unreal so that the Hetu is in part unreal व्यर्थविशेष्यासिद्ध — The distinction between विशेष्यासिद्ध and व्यर्थविशेष्यासिद्ध and विशेषणासिद्ध and व्यर्थविशेषणासिद्ध is this in the former either the विशेषण or the विशेष्य of the hetu is totally absent in the subject while in the latter they are superfluous in कृतकत्वे सति सामान्यवत्त्वात् we find that the Visheshana कृतकत्व सति is sufficient for our purpose and that सामान्यवत्त्वात् the Visheshya has no purpose to serve. Both the Visheshana and Visheshya are present in the subject but there is unnecessary limitation of the reason. The two varieties व्यर्थ विशेषणासिद्ध व्यर्थविशेष्यासिद्ध might be regarded as cases of व्याप्यत्वासिद्ध. Here we find that the superfluous (व्यर्थ) Visheshana or Visheshya does not make the reason false and the argument will in spite of it be valid. Similarly in the stock example पशतो बद्धिमान् नीलधूमात् although the adjective नील is superfluous it does not make the hetu actually false and the argument will be correct in spite of the superfluous adjective. Hence the moderns regard this not as a Hetvabhāsa but only as a fault of language called अधिक. The reason why this is regarded as व्याप्यत्वासिद्ध is that the addition of a qualification नीलत्व conveys by implication that unqualified धूम is not invariably concomitant with बद्धि but that it is the limitation नीलत्व that makes concomitance between धूम and बद्धि invariable. But such is not the case for we know that unqualified smoke and fire are invariably associated.

It will be readily seen that the definition of असिद्ध (अनिधितपक्षवृत्ति) given by our author is not applicable to these two cases. For we know that spite of the superfluous विशेषणा or विशेश्या the reason is निधितपक्षवृत्ति. In the position अनिल शब्द कृतकत्वे सति सामान्यवत्त्वात् though the

Visheshya सामान्यवत्त्वात् is superfluous yet the reason कृतकत्वे सति सामान्यवत्त्वान् is present in the subject शब्द—for शब्द is कृतक and सामान्यवान्

सदिग्धासिद्ध—Where there is doubt about the nature of the reason. Thus if a man is not sure that he sees smoke on the mountain and not mist then it will not be possible for him to draw any correct inference from such a doubtful reason.

In सदिग्धविशेषणासिद्ध and सदिग्धविशेषणासिद्ध either the Visheshya part of a reason or the Visheshana part of it presents a doubt any way reflection (लिङ्गपरावश) is impeded and hence no correct inference can be drawn अद्यापि अनुरूपसत्त्वज्ञान-व is a character of the reason which cannot be positively attributed to Kapila, the पक्ष. Hence the reason is unreal.

त एतदसिद्धमहा etc.—If these varieties of the unreal are acceptable to both the parties to a dispute then these will be called unreal for both the disputants; if again these are acceptable to any one of the disputants they will be called unreal to one of the disputants. Thus in the proposition अनित्य शब्द बाधुपत्वात् both the Mīmāṃsaka (the शब्दनिरयत्ववादी) and the Naiyāyika accept that शब्द is not बाधुप and therefore the reason बाधुपत्वात् is unreal according to both. But in the Proposition शब्द अनित्य कृतकत्वात् the reason कृतकत्व will not be accepted as an attribute of the subject शब्द by the Mīmāṃsaka while the Naiyāyika will maintain that शब्द is कृतक so that the reason कृतकत्व will be unreal (असिद्ध) to the Mīmāṃsaka and real to a Naiyāyika. It is therefore अन्यतरासिद्ध.

विद्वद्—The contrary is described by our author as the middle term which is found in the subject and a dissimilar example (विपक्ष). Further he divides it into the two broad divisions सतिसपक्षे and असतिसपक्षे: i.e. when the reason is an अवयव्यतिरेकी and when it is a वेकलव्यतिरेकी. For as already explained in

is purely negative reason (केवलव्यतिरेकी) the second condition (सपक्षेस्तरांम्) is the hypothesis excluded since no सपक्ष exists, the subject (पक्ष) and the predicate (साध्य) having an equal extension. The contrary reason is so called because it serves to prove exactly the opposite of the conclusion it is adduced to establish. Thus in the argument "Sound is eternal, because it is a product," the reason that it is a product does not prove that sound is eternal but just the opposite that it is non-eternal.

पक्षविपक्षव्यापक— the hetu कार्यत्व is present in the whole of the पक्ष (viz शब्द) and also in the whole of the विपक्ष (i.e. अनित्य objects).

विपक्षेकदेशगति पक्षव्यापक सामान्यवत्त्वे सति अस्मदादिबाह्येन्द्रियमाद्यत्वात्. The hetu is पक्षव्यापक since all sounds are सामान्यवत् (i.e. a generality such as शब्दत्व resides in them) and are perceptible to our senses. But it is present in part of the विपक्ष because we know that all अनित्य objects are not सामान्यवत्त्वे सति अस्मदादि-बाह्येन्द्रियमाद्य since the qualities of the soul सुख, दुःख, बुद्धि etc. are perceptible to our internal sense and not to our external senses.

P 29. प्रयत्नान्तरीयकत्व is a hetu which is present in a part of the subject शब्द since some sounds (such as the sighing of wind through the branches of trees) are not the product of any body's effort. Similarly all अनित्य objects (the विपक्ष) are not प्रयत्नान्तरीयक but only some. The प्रयत्न is to be understood as the effort of an animate being, as otherwise ईश्वरप्रयत्न being the antecedent of all, the hetu will be पक्षविपक्षव्यापक.

पक्षेकदेशगति. विपक्षव्यापक—The hetu कृतत्व is found in a part of the पक्ष (पृथिवी) since there are the atoms of earth which are unproduced, and as such are not कृतक. It is present in the whole of the विपक्ष i.e. अनित्य objects since all non-eternal things are known to be products.

पक्षविपक्षव्यापक etc प्रमेयत्व knowability = present in all sounds (पक्ष) and also present in the whole of the विपक्ष : i.e. everything that is not an आकाशविशेषगुण.

प्रत्ययान्तरीयकत्वात्—This hetu = present in some sounds and not in other, thus it is पक्षैकदेशवृत्ति, similarly it is present in some of the विपक्ष, as in पट, पट and not present in others, as दिक्, काष्ठ आत्मन्, आकाश etc and thus it is विपक्षैकदेशवृत्ति.

ब्रह्मोदयप्राप्तत्वात्—This hetu is present in the whole of the subject शब्द since all sounds are sensible to the ear, while it is present in a part of the विपक्ष like पट, पट etc and not present in part of it like युष्मद्, दुःख etc Thus it is पक्षव्यापकविपक्षैकदेशवृत्ति.

अपदान्मकत्व is a hetu which is present in the whole of the विपक्ष, for पट पट आत्मा etc all these objects that comprise the विपक्ष are not पदान्मक but अपदान्मक. Of the subject शब्द we know some sounds to be पदान्मक and others not so. For a पद is a word which ends with a nominal or verbal affix. Obviously the sound of a drum, cannot claim to be पदान्मक.

P 30 ननु चत्वार एव etc. Of the eight varieties mentioned there are four in which the hetu is पक्षैकदेशवृत्ति. Now if 1 hetu is पक्षैकदेशवृत्ति it becomes असिद्ध and in fact we have recognised this character of a hetu under महासिद्ध. How is it then that these are also regarded as varieties of सिद्ध and enumerated under it?

उभयानुपपन्नतत्वन etc This however is no objection for since the hetu has the character of both असिद्ध and सिद्ध this hetu might be mentioned under both. Thus a balance when it serves as an instrument to weigh becomes a प्रमाण while when one tests its correctness the same balance becomes a प्रमेय. So that one and the same object is called by different names, even so one and the same hetu might be called by two different names असिद्ध and सिद्ध.

अवेदान्तिकभेदास्तु—The discrepant the middle term is present in the subject, in the example and in the counter-example, it

therefore violates the second condition (विषयाद्व्यावृत्तिः) Thus in गौर्यं विषाणित्वात् the hetu " the possession of horns " does not prove a particular animal to be a cow, since we know that a buffalo also has horns. Hence the conclusion, " this is a cow, " ceases to have any certainty and remains an object of doubt. This however is not विरुद्ध or the contradictory, since in it the conclusion that is derived through the reason is directly opposed to the desired conclusion (साध्य) as in शब्दः नित्यः कृतकत्वात् where the reason कृतकत्व serves to be the basis of the conclusion that sound is not eternal, which conclusion is in direct opposition to the साध्य that sound is eternal. But in a discrepant hetu, many conclusions are possible and no one particular conclusion can be mentioned as inevitable and invariable; thus from the hetu विषाणित्व for basis we can infer several things, that the animal before us is either a cow, or a buffalo, or an antelope and so on, we cannot say definitely that it is a cow and no other.

The fundamentum divisionis is the same as employed in the divisions of the विरुद्ध, with this difference that here is a combination of threes and not of twos as in the former.

P. 31 पक्षत्रयकदेश etc The reason प्रत्यक्षत्व is present only in part of the पक्ष (पृथिवी) since the atoms of earth are not perceptible; similarly it is present in part of विपक्ष since some like पट पट are perceptible while others the द्व्यणुकाः are imperceptible; (according to Nyāya the द्व्यणुकाः are non-eternal but imperceptible to our senses); and it is present in part of सपक्ष (i.e. नित्य things), since it is met with in a generality while it is not found in ether (आकाश)

अमूर्तत्वात्—This hetu is not found in मनः which is a part of the पक्ष; for mind is atomic, hence मूर्त. It is also सपक्षक-देशवृत्तिः—since of the Dravyas, some like the earth, are मूर्त while others like आत्मा, आकाश are अमूर्त; while अमूर्तत्व is present in the whole of the विपक्ष i. e. the अदृश्य or इन्द्रिय

न्यतिरिक्त्यदाथः : *i. e.* the remaining six categories गुण, कर्म, सामान्य, विशेष समवाय and अभाव

क्षणिकविशेषगुणरहितत्वात्—This involves the explanation of some of the Nyaya doctrines According to Nyaya there are twenty four qualities which are enumerated in the following versus memoriales —

अथ गुण रूप रसो गन्धस्तप्त परम् ॥
स्पर्श सख्या परिमिति पृथक्त्व च तप्त परम् ।
सयोगश्च विभागश्च परत्वं चापरत्वकम् ॥
बुद्धिं मुखं दुःखमिच्छा द्वेषो यत्नो गुरुत्वम् ।
द्रवत्वं स्नहसत्कारावदृष्टं शब्द एव च ॥

Of these the specific qualities (विशेषगुणः) are —

बुद्धयोदपट्टं स्पर्शान्ता स्नहः साक्षिदिको द्रव ।
अदृग्भावनाशब्दा अमी वैशेषिका गुणा ॥

Now it is believed by the followers of Nyaya that the qualities of the soul (बुद्ध्यादिपट्टम्) are momentary in character (*i. e.* प्रक्षणावस्थायिनः) similarly sound is क्षणिक (प्रिक्षणावस्थायी) as soon as sound is produced it dies and is replaced by another So that the शाणकविशेषगुणः are present in the soul and the ether (आकाशः) and nowhere else Hence the hetu क्षणिकविशेषगुणरहितत्वं is उपक्षयिष्यन्त्यापक and पक्षैकदशवृत्ति

अनर्थवस्तु—It is described as a reason that is found to be present only in the minor term and nowhere else and further it is incapable of proving the required conclusion (साध्यामापकः) This distinguishes it from the purely negative reason (केवलव्यतिरेकी) for a purely negative reason is also present only in the minor term and nowhere else but unlike a void reason (रानर्थवस्तु) it is perfectly valid and proves a required conclusion Most writers on Nyaya have rejected the void as a separate fallacy and have classed it under अनैकान्तिक In the syncretist school, for instance, the अनैकान्तिक is of three kinds the too general reason (साधारणः) the too restricted

reason (भसाधारण) and the non-exclusive reason (भद्रपसंहारी). Of these the first is treated by Bhāsarvajña under अनैकान्तिक proper, while the latter two are put by him under अनप्यवसित.

सर्व अनित्यं सत्वात्—Here the subject is so extensive as to admit neither of examples or counter-examples. In fact all things are included in the subject, and nothing is left out side the sphere of the Pakṣa that can be denominated either as Sapakṣa or Vipakṣa. Hence the nature of सर्व forbids the possibility of the second (सपक्षे सत्त्वं) and the third (विपक्षाद् व्यावृत्तिः) of the conditions being complied with.

कार्यत्वात्—Obviously this reason is present in part of the subject 'all' since we know that many things in the world are not products.

विद्यमानसपक्षविपक्ष—etc. Here the reason "being a specific quality of ether" is found only in the subject "sound" and neither in a Sapakṣa (things non-eternal) nor in a Vipakṣa (things eternal). This is the too restricted reason (भसाधारण). It offends against the second condition (सपक्षे सत्त्वं) since it occurs nowhere outside the subject itself. Here its absence from counter-examples (विपक्षाद् व्यावृत्तिः) is certainly a favourable circumstance, but its absence from a Sapakṣa invalidates the conclusion which therefore remains a matter of doubt.

P. 32 क्रियावत्त्व is always द्रव्याधीत. Hence the reason is too-restricted. Secondly, it does not occur in all the Dravyas but in some and so it is पक्षैकदेशवृत्तिः. The Dravyas are पृथिव्यप्तेनो-मरुद्ध्योमकालदिर्देहिने मनः । द्रव्याणि । Of these व्योम (ether), काल, दिक्, देहिनः (souls) are विष्णु and are incorporeal, so that क्रियावत्त्व cannot reside in them.

सर्व कार्य...उत्पत्तिमत्त्वात्—Here the साध्य is नित्यत्व; the Vipakṣa therefore would be अनित्य things—but they are included in the subject सर्व कार्य and therefore the reason does not admit

of any counter-example (Vipakṣha), the reason उत्पत्तिमत्त्व occurs only in the subject सर्वं कार्यं and is thus the too restricted reason

सावयवत्व—This again is the too restricted reason since it is found only in the subject सर्वं कार्यं, further it is not co-extensive with the Pakṣha but पक्षैकदेशगति since some products like the qualities of the soul, pleasure pain etc. which are produced in the soul, being of an abstract and incorporeal nature, cannot have parts (अवयवः)

कालावयवविद्व—As the commentator has well pointed out (supra page 25) this is a reason which is mentioned when the proper time of mentioning it has passed away (कालस्य अतिक्रमं तस्मिन् सति उक्तं) for it is inopportune to adduce a reason to prove a conclusion the negation of which is ascertained by another and presumably a stronger evidence. The पक्षत्व of the subject is contradicted by means of another proof which definitely proves the negation of the consequence which the reason is intended to establish. Thus in अनिरनुष्णः कृतकत्वात् we know through perception that fire is उष्ण and hence since there is no doubt as to whether fire is उष्ण or अनुष्ण fire loses the character of a Pakṣha.

अनुमानविरुद्ध—परमाणूनामनित्यत्वम् etc. An atom is unperceptible to us its existence however is proved by the necessity that in the division of any substance there must be a certain limit beyond which there can be no division in parts. All substances thus will be reduced by division to their infinitesimal parts (परमाणुः). If it is said that such a division can be continued ad infinitum in that case we will have to equate mount Meru with a mustard seed for the parts of the mountain are infinite and so are the parts of a mustard seed, they therefore are equal which is absurd. Hence in the division of a thing into parts we will have to stop somewhere—and that is the atom. Now the very argument which proves the existence of an atom also involves the proof

of its eternality, for if it be regarded as transitory it would mean that it came into existence without a material cause which is absurd, and hence as the commentator points out it is not a product (तस्योपादानकारणाभावाद् अनुत्पत्तिः) Here therefore the inference which proves the existence of an atom also proves its eternality. Hence when one says परमाणवः अनित्यः that is a self contradiction since the very fact of one's having accepted an atom as an existing thing involves also the acceptance of its eternality.

P 33—सुरा पेयम्—Here since wine is a drink it is certainly पेय, Hence by पेयत्वं we have to understand पेयत्वं नाम सुराया पीताया अपापहेतुत्वम् ।

सर्वे तेज etc Moonlight for instance is अनुष्ण but fire or the heat of the sun is उष्ण and hence the conclusion अनुष्णत्व is contradicted in part of the subject by perception.

P 34—नित्याश्रया द्रव्यरूप etc According to Nyāya स्पर्श is a quality of पृथिवी आप् तेज and वायु रूप and द्रव of पृथिवी आप्, तेज रस of पृथिवी and आप् and गन्ध of पृथिवी only. It is believed by the Naiyāyikas that these qualities are even in the atoms of earth वाक्म or आत्मरायाम् and hence अनित्य. Similarly the quality द्रव in the atom of तेज is वाक्म and so अनित्य. This is proved by inference for which vid. commentary. Hence of the subject नित्याश्रया रूप रसगन्धस्पर्श some are known to be अनित्य through inference so that नित्यत्व in regard to these is contradicted by inference. The propriety of the several qualifications of the reason is pointed out by the commentator. Thus mere परमाणुवृत्तित्व does not ensure that the quality is eternal, for संयोग is a quality residing in an atom and is yet non eternal hence अप्रदेशवृत्ति which excludes संयोग which is only प्रदेशवृत्ति and not व्यापक. Yet द्वित्व is a quality which resides in atoms and is pervasive in character but it is non-eternal; to exclude this the further qualification समानाख्यायकत्वे सति. Dva

lity\ does not produce something that is homogeneous with itself for when two atoms which are imperceptible to the sense come together they form a द्युक्. The duality in the two atoms produces अनुपतिमान् in the द्युक्. Duality thus does not produce a quality which is homogeneous with itself. In the instance एकत्व all these qualities are found. It is नित्य it is व्यापक or अप्रदेशवृत्ति and it produces oneness which is homogeneous with itself.

प्रकरणसम — अनित्य शब्द पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात् । Here the reason fulfils the first three conditions of a valid Hetu for sound is पक्षसपक्षयोरन्यतर as in fact it is the Pak ha all अनित्य things are the Sapaksha and the hetu is similarly present in them while a Vipaksha (all नित्य things) is obviously not पक्षसपक्षयोरन्यतर. But in the same way it can be shown that the same reason can prove नित्यत्व of sound thus नित्य शब्द पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात्, and can be shown to be विरुप in this latter argument also.

विद्वद्वाच्यभिचारी the *contrary* but non discrepant occurs where in one and the same subject can be shown the presence of two homogeneous and mutually contradictory reasons. In नित्य शब्द प्रमेयत्वात् and अनित्य शब्द वायत्वात्, the reasons are not homogeneous (तुल्यलक्षण) since प्रमेयत्व is discrepant and वायत्व is विरुप. Hence this is not a case of विद्वद्वाच्यभिचारी. Secondly the reasons must be contrary i.e. proving mutually opposite conclusions. (यत्रैकस्मिन्नेव धर्मिणि विरुप्यादिना समलक्षणं मिथो विरुद्धं हेतुद्वयमुपनिपतति स विद्वद्वाच्यभिचारी ।) This idea of a विद्वद्वाच्यभिचारी is slightly different from the later Satpratipaksha in which a reason is counterbalanced by another opposed to it which is of equal weight but which need not necessarily be homogeneous or तुल्यलक्षण.

स खलु पुरयविनायम् etc. But this like अन्यतरासिद्ध is a fallacy that depend upon the peculiar character of the person addressed.

. In the example given, ether is shown to be both eternal and non eternal, obviously it cannot be both, so that one of the two reasons given must be wrong, if however it is not possible for a person to detect the fault in either of the arguments, and if in his eye both arguments seem to be correct, then since one and the same ether cannot be eternal and non eternal what he can say is that the arguments are fallacious as the reasons are counterbalanced. This will be an instance of विरुद्धव्याप्तिचारी to such a person, but to others the first of these two arguments will be a correct argument while the second (अनित्यत्वानुमान) will be अनुमानविरुद्धकालासायापदिष्ट as the inference that proves the existence of ether also proves its eternality.

उदाहरण—This is the third constituent of a syllogism, it consists of the statement of concomitance and a similar instance.

P. 36 तद् द्विविधम्—It is further twofold according as one states a positive concomitance or a negative one.

An example before the time of the Buddhist logician Dignāga served as a mere familiar case which was cited to help the understanding of the listener, as in पर्वतो वह्निमान् धूमवत्यात् महानसकत्.

Dignāga however converted it into a universal proposition, expressing the universal concomitance of the middle term and the major term. Both Dignāga and Dharmakīrti have treated the fallacies of the example, the latter giving nine varieties of the fallacies of the homogeneous example, and as many of the heterogeneous example. Our author has closely followed Dharmakīrti in this respect.

साध्यविकल—Void of conclusion, for an atom is eternal; साधनविकल—void of reason, since an action is not corporeal (मूर्त); उभयविकल—void of reason and conclusion, since ether is neither corporeal nor non eternal.

P 37—आधयविकल void of substrate : & unreal अव्याप्यमि-
थानम्—where an example is cited without first stating the
Vyapti as in अनित्यं मन मूर्तत्वात् घटवत् this can be very well
regarded as a निग्रहस्थानि, the deficient (हीनम्) विपरीतव्याप्यमि-
थानम्—the rule already pointed out is that the reason should
be first stated and then the conclusion (व्याप्यस्य बवने पूर्व
व्यापकस्य तत परं in भन्वय) This is a fault of statement (वचनदोष)
whereas those previous to this are faults inherent in the
things themselves Similarly of the heterogeneous example
we have fallacies like साधनाभ्यासत साध्याभ्यासत : & non-exclusive
of the reason non-exclusive of the conclusion and 3) on-
ly counter-example ought to be exclusive both of the reason
and conclusion as in the stock example यो यो वह्निमान् न भवति,
स स धूमवान् अपि न भवति यथा हृद् The counter-example हृद् is
neither possessed of smoke nor of fire

P 38—विपरीतव्याप्य-etc in the concomitance of the negation
of reason and conclusion the rule is that negation of con-
clusion should be stated first as it becomes Vyapya (of less
extent) and the negation of the reason next as it becomes
Vyapaka साध्याभावाऽन्यथा व्याप्य व्यापक साधनात्ययः ।

सदेहद्वारेण etc Eight more varieties of the fallacies of
example are given by some four arising from doubt as
regards the presence of the reason or conclusion or both in
the example or as regard the real character of the example
in the homogeneous and four arising from doubt as regards
the exclusion of reason or conclusion or both from the example
or as regards the real character of the example in the hetero-
geneous

विवाङ्मतरामपुत्रवत्—This is the सदिग्धसाध्य for we do not know
for certain whether this particular prince will be universal
sovereign as it is not possible for us to foresee events of the
future

उपनय—Application is the establishment by means of comparison with the example of the presence in the subject of the reason which is known to be invariably concomitant (with the conclusion) in the example

From this it will be clear that the mental operation corresponding to *Parāmarsha* is denoted by *Upanaya*, for in *तथा चायं*—we compare the subject and the example and declare that the subject is *व्याप्तिविशिष्ट*

P. 40 स द्विविध—This application is twofold the affirmative and the negative, a division which corresponds with the division of the example as homogeneous and heterogeneous

निगमन the conclusion, is the establishment of the proposition containing a statement of the reason. The word *महेतुकम्* is to be understood as *अनूयमानहेतुक* for in *तस्मात्* *तथा* the word *तस्मात्* refers to the *Hetu* and is equal to *पक्षस्य साध्यव्याप्यहेतुविशिष्टत्वात्*.

न चेदम् etc. The author considers objections to the last premise (*Nigamana*). It will be seen that both *Upanaya* and *Nigamana* are the repetition of the *hetu* and the *Pratijñā* for the *Upanaya* is no other than a particular application of the *hetu* while the conclusion (*Nigamana*) is the same as *Pratijñā*. Hence the *Mīmāṃsaka*s recognized three members *Pratijñā*, *Hetu*, *Udāharana* while another school recognized *Hetu*, *Udāharana* and *Upanaya*. The *Vedāntins* likewise recognize three premises only but they are not particular as to whether the first three or the last three should be taken. The general opinion outside *Nyāya* and *Vaiśeṣika* inclines towards the acceptance of the three-membered *Syllogism*.

साध्यविहङ्गाभाव etc. As the commentator finely points out since the process of inference is complete with the statement of the reason and the universal concomitance, the restatement of the conclusion is with a view to show the

absence of a counter-conclusion in the subject. (मिद्वे मति
आरम्भो नियमार्थः इति न्यायात्)

P 41 तथा चेत्तम् etc Ascertainment is the demonstration of a thesis by an examination of both sides. Our author has very ingeniously pressed into his service this Gautama aphorism. In his view therefore the Upanaya, तथा चार्थं तत्रादिधर्मोपेत शब्द sets forth a reason that is favourable to the thesis (शब्दोऽनित्य), while the Nigamana तस्मान् अनित्य शब्द sets forth the reason for the non acceptance of the counter-thesis (शब्दो नित्य) The first therefore is साधकप्रमाणोपन्यासार्थं the second बाधकप्रमाणोपन्यासार्थं

निगमनाभिधानं etc We have thus shown that a Nigamana serves the purpose of a counter argument, and thus is a necessary part of the syllogism. Those, however, who reject Nigamana as a part of syllogism, and yet adduce a counter argument for the demonstration of a thesis are open to reproof by their opponents. The occasion for reproof (निग्रहस्थान) is प्रतिज्ञासन्धान, since their position is that Nigamana is superfluous and yet they make use of a counter argument which is the same as Nigamana in the demonstration of a thesis.

निगमनार्थविप्रतिपत्तिर्त्ता etc Besides the proper occasion for a counter argument is when dissentient views are expressed in regard to the conclusion. A conclusion is not completely established before the fifth premise the Nigamana; it will therefore be premature to state a counter argument disproving objections to the conclusion. When there is conflict of opinion in regard to the reason being present in the subject, we give arguments to show that the reason is present in the subject. Even so after the fifth premise has established a conclusion, all objections to the conclusion are removed by means of counter arguments.

सोऽयम्—This Syllogism is of the highest importance inasmuch as it serves to convince an opponent and helps discussions

वादिप्रतिवादिनो etc A controversy is one where a disputant and an opponent take different sides It is further divided into वीतरागकथा and विनिर्णीयकथा The first is a serious debate carried on by those who seek to establish truth by means of a thesis and a counter thesis The latter is a passionate contest where triumph in argument is the aim

P 42 यत्र वीतरागो etc a controversy where a dispassionate seeker of truth holds debate with one of a like intention to establish truth by pointing out arguments in favour of his thesis (साधन) and others that vitiate the counter-thesis (वृथण) is called discussion (वाद)

तथा चोक्तम्—Discussion is the opposition of a thesis and a counter thesis, which either in demonstration or refutation is based on means of proof and rules of logic which does not contravene the principles of the school (सिद्धांताविरुद्ध) and which is couched in the Syllogistic form

Here, for instance, is the thesis of a Naiyāyika अस्ति आत्मा His opponent a Buddhist will oppose it by a counter thesis नास्ति आत्मा Thus it is necessary that the conflict of opinion regards one and the same topic (अधिकरण) Otherwise as in नित्य आत्मा and अनित्या बुद्धि there is no opposition of thesis and counter thesis Secondly, the demonstration of the thesis or the refutation of the counter thesis must be supported by Pramāṇa or means of valid knowledge and by Tarka i. e. favourable arguments, thirdly, in the exposition of the thesis the disputant must not advance any argument that contravenes any principles of the school to which he belongs For instance, in proving the existence of God to a Mimāṃsaka, the Naiyāyika ought not to proceed by assuming that God has a body If he does so, he will be contravening the prin

ciple of his school (the Nyaya School) that God is bodiless. Lastly, the Syllogistic form of argument is to be used in carrying on such a controversy.

Tarka has two different senses the one is the later view that it represents the *reductio ad absurdum* process; so that in this sense it is pointed out that it is of use in refuting the counter thesis, in the Sutra therefore *Pramāṇa* is connected with साधन and Tarka with उपालम्भ so that it means that the thesis is demonstrated by means of proof and the counter thesis is shown to be untenable by the *reductio ad absurdum* process. This interpretation however, is rather far fetched. Tarka is as explained by the *Bhāṣyakāra* a kind of hypothetical reasoning by means of which the real character of an unknown thing is established out of various alternatives that the unknown thing offered. It is therefore said सर्वो न प्रमाणान्तरम् । प्रमाणानामनुप्राहकं तदज्ञानाय परिकल्प्यते । In this latter sense then both *Pramāṇa* and Tarka are to be connected with साधन and उपालम्भ. Thus the demonstration and refutation are based upon means of knowledge (*Pramāṇa*) and upon other favourable arguments (Tarka).

P. 43 तै प्रतिपक्षहीन वा etc. In case of necessity, however for the search of truth discussion may be held without an opposing side. Thus in the discussions of a teacher and his disciple, the latter asks many questions to his teacher to know the truth. Here is therefore a discussion that is carried on without the opposition of a thesis and counter thesis.

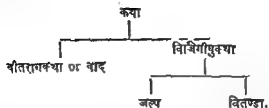
यत्र विजिगीषु etc. opposed to the above is the passionate contest which leads to victory or defeat and in which the sole aim is either some gain, honour or fame and not search for the truth as in a dispassionate argument. The contest is usually between persons who seek triumphs in controversy but sometimes a dispassionate seeker of truth (*Vitarāga*) may enter the lists to oblige others and to safeguard truth.

from the attacks of such sophists. It is carried on by the disputant and the opponent in the presence of the president (Sabhāpati) and the judges (Prāśnikas). It is further divided into two classes the point of distinction being, whether or not there are both thesis and counter thesis. In the former case we have wrangling (जल्प) in the latter cavilling (वितण्डा). The necessity of such contests which are manifestly misleading or at least not meant for truth is pointed out by the Sūtrikāra. Wrangling and cavilling are necessary to keep up our zeal for truth as a fence of thorns is necessary to safeguard the growth of seed.

यथोक्तोपपन्न etc. Wrangling is the demonstration of one's thesis and the refutation of a counter thesis by means of quibbles, futilities, and reproofs, and such other means previously stated as are in place in wrangling यथोक्तोपपन्न as explained by our commentator (vide page 44) means in wrangling the demonstration or refutation is not based upon Pramāṇa and Tarka and hence they are अनुपपन्न in the present case, while what is उपपन्न or proper is the opposition of thesis and counter thesis (पक्षपक्षिपक्षपरिग्रह) and the demonstration and refutation of the thesis and the counter thesis respectively. Whereas in a serious discussion (Vāda) there are excluded all the means which appertain to sophistry such as quibbles, futile objections and occasions for reproof, in Jālpa and in Vitandā one may make use of whatever logical or illogical weapon comes to hand. They are the stock in trade in these latter.

P. 44 वितण्डा—Cavil consists in mere attacks on the opposite side. The opponent here does not seek to establish his view, he merely attacks the thesis of the disputant. In जल्प however, there are both thesis and counter-thesis, each one of

the disputant and opponent trying to establish his view and refute that of the other. Thus we have:—



उत्तरम् is the opposition offered to a proposition by the assumption of an alternative meaning. It is threefold, in respect of words, in respect of genus and in respect of the secondary use of words (or metaphor).

Of these **वाक्यजल्प** consists in wilfully taking a term in a sense other than that intended by the speaker who has happened to use it ambiguously.

P 45 **तस्याप्रतिपत्ति** etc. If an opponent resorts to quibbling in this fashion, the occasion for reproof called **अप्रतिपत्ति** should be pointed out to him. He is open to reproof either because he has not understood the intention of the speaker, or because he does not know what proper answer to give (**उत्तरापरिज्ञानात्** etc.) and so resorts to quibbling in the last resort or because he wilfully misunderstands his opponent through mutual opposition (**व्यतिपत्ति**).

सम्भवतोऽर्थस्य etc. quibbling in respect of a genus consists in asserting the impossibility of a thing which is possible, by connecting it with a wide genus. Some one exclaims "Here is a learned Brahmin knowing the four Vedas." The Nyāyavādin, however, points out that that is nothing unusual with Brahmins, whereupon a quibbler says "No! it is not so, for there are the **वाल्** (**संसारहीना वादना**) Brahmins who do not know them." The quibbler here assumes that the Nyāyavādin has given **वादना** as a reason (**लिङ्ग**) of **सर्ववेदान्ति**.

and thus he points out that there is no invariable concomitance of ब्राह्मणत्व and चतुर्वेदाभिज्ञत्व for there are the व्रात्य who are Brahmins and yet are devoid of the knowledge of the four Vedas. The Hetu therefore is Anvikantika. While therefore the Nyayavadin was speaking of a Brahmin in particular and of Brahmins in general the quibbler has understood him as speaking of the whole class of Brahmins. Thus he has connected the Brahmin with the whole class (अतिसामान्य) and thus shown the impossibility of the knowledge of the four Vedas in Brahmins by pointing out the Vra-tyas as an exception to the rule. The same occasion for reproof (अप्रतिपत्ति) should be pointed out to him. For the point of the speaker was that it was no wonder that one especially a Brahmin should know the four Vedas. rich rice crops in an excellent rice-field are not a matter for wonder.

P 46 उपचारप्रयोगे etc. Quibbling in regard to a metaphor consists in denying the proper meaning of a word by taking it literally. as when a person has said मया कोशान्ति the quibbler points out that it is the people (seated on those scaffoldings) that are crying loud and not the scaffoldings themselves as they are inanimate things. He is open to the same kind of reproof (अप्रतिपत्ति) for in ordinary usage as well as in learned discourses (Shastris) we find that words are used both ways in their primary sense and also in a secondary sense.

जाति—Gautama defines it as साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानं जातिः । Futility consists in offering objections founded on mere similarity or dissimilarity. According to Bhasarvajna it is the opposition offered by an opponent after the statement of the reason by the disputant with a view to put the disputant on a par with himself. As for instance after the disputant has stated the grounds of his inference in the proposition शब्दोऽनित्य इत्यकत्वात् पटवत् । The opponent not seeing any

weak point in the argument tries to raise futile objections by pointing out that if sound is not eternal like a pot even like a pot it must be corporeal and so on. Here the motive of the opponent is to make the position of the disputant equally weak. If you (the disputant) are unwilling to concede my (opponent's) point (शब्दो नित्यः) I can show that your position (शब्दोऽनित्यः) is equally weak.

निग्रहस्थान—an occasion for reproof is a statement that will lead to one's own defeat. In argumentation if a man makes a statement that is fatal to his position here he himself spoils his own case.

P 47 बहुवक्ष्यन्त्यो etc. There are in fact twenty-four kinds of such futile objections which are enunciated in (गौ सू ५ १ १) out of which Bhasarvajña here considers only sixteen kinds.

साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामुपसंहारे etc. If against a conclusion based upon similar or dissimilar example one offers a counter-conclusion based upon the same kind of example the opposition is called Balancing the similarity or dissimilarity. In the proposition शब्द अनित्य कृतकत्वात् घनवत् the opponent says that the conclusion (अनित्यत्वः) was arrived at by an argument that was based upon the similarity of शब्द with घट in point of कृतकत्व it is possible to come to an opposite conclusion (नित्यत्वः) by an argument based upon the similarity of शब्द and आकाश in point of समूर्तत्व or in the same proposition the conclusion (अनित्यत्वः) was arrived at by an argument based upon the dissimilarity of शब्द and आकाश it is possible to arrive at an opposite conclusion (नित्यत्वः) by an argument based upon the dissimilarity of शब्द and घट for one is समूर्त and the other is मूर्त and hence both are unlike each other since घट is known to be अनित्य शब्द which is unlike it must be नित्य.

अविनाभाविनः etc. This however is no objection since

only such similarity or dissimilarity between the subject and example as exhibits a universal connection between itself and the conclusion can be a reason in argument. In the proposition शब्दोऽनित्य इतकत्वात् घटवत्—it is not any point of similarity between the subject शब्द and example घट that can be the basis of any inference but the point of similarity which can lead to a conclusion is इतकत्व, because it is found to be universally associated with the conclusion (अनित्यत्व). In the stock example पर्वतो वह्निमान् धूमवत्वात् महानसवत्—our inference of fire on the mountain is based upon धूम which is common to subject (पर्वत) and example (महानस) and which we know to be ununiversally connected with fire.

P 48 साध्यदृष्टान्तयो etc. Owing to varying attributes of subject and example or owing to both (subject and example) standing in equal need of proof we get six varieties of futile objections—उत्कर्षसम, अपकर्षसम, वर्ण्यसम, अवर्ण्यसम, विकल्पसम, साध्यसम.

Here as pointed out by the commentator the Sutra has mentioned two grounds of such futile objections (i) धर्मविकल्प (ii) उभयसाध्यत्व, of these धर्मविकल्प is the ground of the first five varieties and उभयसाध्यत्व is the ground of the last kind.

उत्कर्षसम—This is opposition based upon ascribing to the subject an undesirable attribute of the example while अपकर्षसम is excluding or denying a desirable attribute of the subject. Thus in proving the non-eternality of sound by its comparison with a jar in point of इतकत्व, the objector says that since like a jar sound is अनित्य, so even like a jar it is सावयव. If, however you do not admit that it is सावयव then we too cannot admit that it is अनित्य. Here then he ascribes to the subject (sound) an attribute (सावयवत्व) of the example which in fact does not belong to the subject.

is सिद्ध in the दृष्टान्त it is likewise सिद्ध in the Paksha (शब्द) So that there is no necessity of any अनुमान based upon कृतकत्व. The अनवस्था comes in in this way when the proposition is stated शब्दोऽनित्यः कृतकत्वात् घटवत् the opponent says that the दृष्टान्त घट is equally with the subject शब्द a वर्ण्य or that of which अनित्यत्व has ■ yet to be proved. So the disputant states another proposition घटोऽनित्यः कृतकत्वात् पटवत् to prove the अनित्यत्व of घट, still the opponent points out that the दृष्टान्त पट is likewise a वर्ण्य and so on, so that there will be no end to such a series of propositions.

In विकल्पसम the opponent points out that just as spite of the similarity of शब्द and घट in point of कृतकत्व there is scope for difference between them as one is अमूर्त and the other मूर्त even so spite of their similarity in point of कृतकत्व there is scope for difference between them in point of अनित्यत्व, one may be नित्य and the other अनित्य. Thus since there is an alternation of other attributes (मूर्तत्व in the one and अमूर्तत्व in the other) even so there is an alternation of these attributes as well—if घट is अनित्य, शब्द may be नित्य.

साध्यसम differs very little from वर्ण्यसम. If both are अनित्य because both are कृतक, why cannot अनित्यत्व be साध्य in both cases? Why say that the दृष्टान्त is सिद्ध and the पक्ष is साध्य? Regard both as साध्य : i.e. that the character अनित्यत्व is to be proved in regard to both पक्ष and दृष्टान्त. If the disputant says शब्दो अनित्यः कृतकत्वात् घटवत् the fatalist points out घटो अनित्यः कृतकत्वात् शब्दवत् no inference will thus be arrived at since the subject and example are made to interchange their character.

एतेषामुत्तरम् etc. Thus, however, is no opposition because there is a difference between the subject and example, although a conclusion is drawn from a certain equality of their characters. All these futile objections are based upon the false supposition of ■ complete equality of the subject and example.

Though there is an equality of subject and example in certain characters there is indeed a great difference between them in other characters. Yet spite of variation of attributes of the mountain (पक्ष) and kitchen (दृष्टान्त) we find that it is possible to draw correct inference (of बहिमत्त्व) from their equality in one particular character (धूमवत्त्व). If the futilist denies that any conclusion could be drawn from an equality in a particular character he will be contradicting general experience and will have put an end to all kind of inference.

P 50 प्राप्यप्राप्तिसमौ—If the reason is co-present with the predicate there is no difference between reason and predicate owing to their mutual presence. If they are not co-present there will be no inference owing to this mutual absence. Thus the futilist asks—In the stock proposition पर्वतो बहिमान् धूम इवाद् do you regard that the reason smoke proves the conclusion fire by being in contact with fire or by not being in contact with fire? If the first why then regard fire as the साध्य and smoke as the साधन? It can as well be said पर्वतो धूमवान् बाहुमन्वात् since both बहि and धूम are co-present on the mountain thus there will be obliteration of all distinction between reason and predicate. If on the other hand it is said that the reason धूमवत्त्व is not co-present with the conclusion (बहिमत्त्व) then in such a case there will not be any inference at all just as there will be no fire if it is not in contact with fuel.

घटादिनिष्पत्ति etc. This objection however is futile since we know that in a jar both effect and cause are co-present and yet we have the effect (jar) and in oppression of persons by spells we know that the cause (spells) and the effect (पीडन) are not co-present and yet the effect (पीडन) takes place. Thus it is clear that a thing is accomplished sometimes by the cause being in contact with the effect or by its not

being in contact with effect. Thus whether the cause and effect are mutually present or absent, the characters of effect and cause are peculiar to particular things, so that there will not be any obliteration of distinction between साध्य and साधन as the futilist has shown, the character of धूम as the साधन in reference to fire and the character of बहिर् as the साध्य in reference to धूम are fixed once for all otherwise there will be contradiction of all means of knowledge.

प्रागुत्पत्ते कारणाभावत् etc — If one opposes an argument by pointing out that the reason could not have been an attribute of the subject before its production the opposition is called अनुत्पत्तिसम.

P 51 Thus to the argument 'शब्दोऽनित्य कृतकत्वात्' the futilist's objection is that (कृतकत्व) the reason had not any connection with the subject (शब्द) before the latter was produced, and therefore the latter (शब्द) before it was produced, was not a product was eternal. The answer is that we are here dealing with शब्द only when it is produced and not before it is produced. In fact a word does not at all exist before it is produced, so that to say that word is नित्य because it is not कृतक before it is produced is simply absurd.

त्रैकाल्यासिद्धे etc — is opposition which is based on the reason being shown to be impossible at all three times. Thus the futilist asks, if the reason precedes the predicate, how can you call it a reason in the absence of the predicate? If the reason comes subsequent to the predicate how can it which does not exist (when the conclusion is being proved) be the reason? (If it succeeds the predicate what could be the use of it if the predicate existed already?) If they exist simultaneously how will it be possible for us to determine which is the reason and which the predicate established by the reason since both are found together? Thus he has

shown the reason to be impossible at all the three times because it cannot be prior to, subsequent to or simultaneous with the predicate

न हेतु —Thus cannot be any objection because a predicate is always established by a reason

The objection was based on the ground that since Sādhya and Sādhana are relative, a Sādhya cannot be a Sādhya in the absence of the Sādhana, and a Sādhana cannot be a Sādhana

in the absence of the Sādhya, similarly if both are present there will be no evidence to prove which is which, so that there is no such thing as a Sādhana or a Hetu. The answer however is that experience teaches us that a Sādhya whether it is a product or a thing that is knowable, is produced or known by means of a कारण (material cause or perceptual cause)

प्रवृत्त्यादिविरोध —If it is maintained that there is no such thing as a Sādhana or hetu, there will not be any activity on the part of people. In accomplishing one's purpose, one always looks to ways and means, if, however, there are no ways and means—all activity will at once stop

P 52 प्रतिषेधानुपपत्ति —Besides the objection that is based upon "the impossibility at all three times" (त्रैकाल्यासिद्धि) is itself open to त्रैकाल्यासिद्धि. Thus the Siddhāntin retorts "Well is your objection raised before the statement objected to or after it or simultaneously with it? If the objection is prior to the thing objected to it cannot be an objection, if the objection is subsequent to the thing objected how can that be a thing objected to in absence of the objection? If both are simultaneous, there is nothing to prove that the one is the objection and the other the thing objected to

स्ववचनेनैव—Thus by your own argument you have shown the impossibility of the objection, and admitted the existence of the Hetu

अविशेषसम —If the subject and example are regarded as non different in respect of the possession of a certain property on account of their possessing in common the property connoted by the reason, then all things are mutually non-different in respect of the possession of every quality on account of their having in common 'existence'

Thus if a jar and sound are regarded as non different in respect of non eternality on account of their both being products, then all objects will have to be regarded as mutually non different, inasmuch as they share one common attribute—that of existence (सद्भाव)

सर्वथा etc The answer is,—If non difference in all respects is maintained, such a position is untenable since it is contradicted by actual facts or by Pratyaksha. If it is maintained that all things are non different in respect of non eternality it will be opposed by inference and Verbal authority, if however, they are maintained as non different in some particular like knowability such an argument will be futile since it will be proving what is already proved

The objection is based on the false assumption that if two things are similar in some one particular they are similar in any other particular. But such an argument is fallacious. We cannot maintain that all objects are non different in respect of any character whatsoever since clearly on empirical grounds we know objects to be different. If the aim of the opponent is to show that they are non-different in respect of non-eternality, we know from inference as also from Shruti texts that there are things that are eternal and things that are non eternal. And if the opponent wants to prove that all objects are similar in some such character as knowability it is no opposition, since such an argument is acceptable to us as knowability has an extension equal to that of existence

उपलब्धिसम occurs where an opposition is offered on the

ground that we know the character of the subject even without the aid of the reason. The futilist's argument is that the reason सावयवत्व is hardly necessary to prove that a particular object is ■ product since it is not invariably present in all products and since even without it objects are known to be products, cognition is a product in which सावयवत्व is not found since cognition is incorporeal.

P 53 सपक्षेकदेश etc. This, however, is no opposition since a reason like smoke is seen to be valid even though it is present in part of the Sapaksha : Similarly in the present case the reason सावयवत्व is present in a part of the Sapaksha and absent from a section of it, like "cognition etc." But that does not mean that it is incapable of proving the required conclusion.

कथं तर्हि etc. If it to be asked : how then are cognition and such like proved to be products ? The answer is that their character (being a product) can be ascertained through other means as well. And the means of proving cognition to be a product is this—that in the absence of any causes for its non apprehension it is not apprehended either before or after its production.

Here therefore we could adduce different reasons to prove the same conclusion since it is not necessary that an effect will have one and one cause only.

P 54 अनुपलब्धिसम occurs where against an argument proving the non existence of a thing by its non perception, one offers an opposition aiming at proving the contrary by the non perception of the non perception.

The opponent argues if the non perception of cognition both before and after its production proves its non-existence, then the non apprehension of this non apprehension prove the non-existence of its non-existence, so that it will follow from the preceding that there is the non-existence of the

non-existence of cognition i. e. that cognition exists both before and after its production, which conclusion will be fatal to the view that cognition is a product (कार्य)

अनुपलंभा etc. The reasoning through non-apprehension is not sound because non apprehension is merely the negation of apprehension

नास्तीति ज्ञानं etc. Non-apprehension is the knowledge of the negation of an object—this knowledge by its very nature has a positive character as every one well knows. Hence the non-apprehension of non-apprehension is inconceivable. There are internal perceptions of such form "I know" "I do not know," "I have a doubt," etc. proving that we can perceive the non-existence of knowledge of its existence. Non-perception itself is perceptible—and hence there is no non-perception of non-perception

अनित्यसम—If one opposes an argument by attributing non-eternality to all non-eternal things on the ground that non-eternality is eternal the opposition will be called अनित्यसम

The dilemma is of this form—does non-eternality abide in sound eternally or for a time only?—if the quality of non-eternality abides in its substrate sound for ever, then since a quality does not exist without its substrate, it follows that sound is eternal, if on the other hand it is said that the quality of non-eternality does not reside for ever in sound, then the conclusion is obvious that when non-eternality does not reside in sound—sound is eternal

P. 55 अनित्यत्वस्य—etc. By accepting non-eternality to be for ever present in sound you have admitted sound to be always non-eternal. The eternal and the non-eternal are actually incompatible; you are, therefore, precluded from saying that sound is eternal since you have admitted it to be for ever non-eternal

अनन्युपगमे—Your argument to prove the eternality of

sound was शब्दो नित्य अनित्यत्वस्य सर्वदा सद्भावात्. Now if you say that non-eternality is not for ever present in sound (अनित्यत्व सर्वदा नास्तीति) then clearly enough the reason that you have advanced to prove the eternality of sound viz अनित्यत्वस्य सर्वदा सद्भावात् is one that is denied of the subject sound so that since the reason is unreal (असिद्ध) we cannot arrive at the conclusion that sound is eternal.

प्रचक्ष etc.—The argument of the futilist was that since non-eternality is an attribute of sound and is itself eternal it follows that sound also must be eternal as the substrate of an eternal quality. From the eternality of the attribute he argues to the eternality of the substrate. But it is not right to reason thus. For non-eternality is of the nature of negation (प्रचक्ष) so that its presence does not prove the presence of sound its substrate. As the commentator has well put it (भावात्मको हि धर्मो निराश्रयो न भवति न स्वभावात्मक इति भावः) a positive attribute does indeed require a substrate in which it resides but a negative one can remain without a substrate.

एतेन etc. In this manner (by the exposition of a few types of such futile arguments) it is possible to refute all futile arguments like the following: the notion of otherness (अन्यत्व) cannot be maintained since otherness itself is not different from an object (आत्मन अनन्यत्वात् आत्मन here stands for वस्तुस्वरूप).

We have upto now dealt with various futile arguments many of which were dilemmas and a few trilemmas. We shall consider one more dilemma. The Jātivādi asks: What do you mean when you say that a घट is different from घट? Is this difference (अन्यत्व) distinct from a घट or identical with it? If thus अन्यत्व is identical with घट then clearly enough अन्यत्व does not exist separately and the notion of difference between objects therefore cannot be maintained.

on the other hand it be said that अन्यत्वं is distinct from a then it will mean that अन्यत्वं is अन्य from घटः i. e. to we shall have to interpose an अन्यत्वं between अन्यत्वं and

Then again this new अन्यत्वं will be अन्य from घटः and as a new अन्यत्वं is interposed between the first interposed यत्वं and घटः and in this way there will be an ad infinitum process so that it is not possible to say that a घटः is अन्य from a घटः

The dilemma is set forth in a slightly different manner by a commentator, for which vide page 55

निमित्तान्तरात्—Though according to varying need we apply different names to an object yet on that account it is not possible to deny the nature of an object. Thus the utilist starts with the query यदिदं अन्यत्वं उच्यते तत् स्वरूपात् अन्यत्वं उन् अन्यत्वं and tries to show that both alternatives are unacceptable. The answer is that whether you say that a घटः is अन्यत्वं in respect of itself (घटस्वरूप) yet it will be अन्यत्वं in respect of a घटः, or whether you say that a घटः is अन्यत्वं in respect of a घटः yet it is अन्यत्वं in respect of itself. So that even though according to varying circumstance a घटः is अन्यत्वं or अन्यत्वं, yet its real nature can never be denied that in respect of itself it will be always अन्यत्वं while in respect of a घटः it will be always अन्यत्वं

P 56 सूत्राणामपि—The Jāṭis are too numerous to illustrate, even the Sūtras do not exhaust them, the twenty four varieties serve as specimens only.

निप्रहरणानि—These also are countless in number owing to numerous ways in which a conflict of opinion may arise or owing to numerous forms of ignorance.

प्रतिपादनानि—Spelling the proposition occurs where one makes a damaging admission of the character of a counter example in one's subject.

In the example given in the text the Vādin admits that

since sound is incorporeal like ether, it is eternal like ether thus by this admission of eternality which is an attribute of the counter-example in his subject (sound) he spoils his case, for he wants to prove that sound is non-eternal

P 57 प्रतिज्ञान्तरम् — "Shifting the proposition" arises when a proposition being opposed, one tries to remove the opposition by importing a new character to the subject or introducing a new character in the proposition

When the argument सर्वमनित्य सत्त्वाद् is opposed on the ground that no similar instance could be pointed out as the nature of "all" precludes such a possibility, the Vādin tries to narrow down the sphere of the Paksha by introducing a new character in the proposition and he says that by "all" he means विवादास्पदीभूतम् सर्वम् : i.e. not anything and every thing whatsoever, but every thing that is the subject of discussion. This virtually means that since his original proposition could not stand he had to present it in an altered form

तदर्थे इति—the words तदर्थे in the Sutra mean प्रतिषेधनिवृत्त्यर्थं : i.e. for removing the objection on the analogy of the idiom मशकार्षो भूम where the words मशकार्ष mean मशकनिवृत्त्यर्थं — smoke for flies : i.e. smoke for keeping off flies

प्रतिज्ञाविरोध— Opposing the proposition occurs when a proposition and the reason urged are mutually opposed. In the proposition a substance is different from a quality because they are not found separately the reason is directly opposed to the proposition. This however is not an example of the contrary reason (विरुद्धहेत्वाभास) because in this case the contradiction is known as soon as the proposition and the reason are set forth while in the latter the contrary character of the Hetu is realised only when one has known the Vyāpti

P 58 प्रतिज्ञासंन्यास—A Proposition being opposed, if one

totally disclaims it, it will be called "renouncing the proposition"

हेतुनारम्—A reason of a general character being opposed if one attaches a special character to it, it will be called "shifting the reason."

P. 59 अर्थान्तर—'The irrelevant' consists in setting aside the topic under discussion and introducing one which is not relevant

निरर्थक—'The meaningless' is an argument which consists of a serial combination of letters

Pages 59-60 परिग्रहप्रतिवादि etc The unintelligible is an argument which although repeated three times is understood neither by the audience nor by the opponent. An argument becomes unintelligible either because the disputant uses out-of-the-way words or he enunciates the argument too hurriedly, this serves him as a cloak to hide his ignorance and hence he deserves the reprimand of the audience

अपार्यकम्—"The incoherent" is an argument which conveys no connected meaning on account of the words being used without any syntactical order

अप्रसक्तकालम्—"The inopportune" is an argument the parts of which are mentioned without due sequence

ह्रानम्—"The defective" is an argument which lacks in any one of its proper parts, while "the superfluous" consists of more than one reason or example

P. 61 पुनरुक्तम्—"Repetition" is an argument in which except in the case of reinvocation the word or the meaning is repeated again. Repetition is not a fault when it is done for the sake of reassertion or emphasis as in गौरी कामदुषा सम्यक् प्रयुक्ता स्मरन्ते पुनः Dindim I 6

पुनर्वचनम्—The redundant occurs when what is implied is again stated in words; as for instance, in an Anvaya-vatireki Hetu, every body knows that it is possible to adduce

both a *similar or counter example* and hence the mention of one does imply the mention of the other. In discussions brevity and precision should be the rule. If one goes on multiplying examples or enters into irrelevant divagations there will be no end to the argument.

P 62 विज्ञातस्य परिपन्ना etc. Non repetition is an occasion for rebuking an opponent when he does not repeat the argument of the disputant although the latter has repeated it thrice within the knowledge of the audience. When a person wishes to refute an argument he must first restate it and then proceed with his criticism. If however he begins his criticism immediately after the disputant has stated his view it is very difficult to know the drift of his attack since he has not stated the argument against which his polemic is directed.

अविज्ञातायम् etc. Ignorance is an occasion of rebuke which arises from the non understanding of a proposition.

कथामभ्युपत्य etc. Non ingenuity consists in one's accepting a challenge for disputation of an adversary and yet remaining silent when the disputation is begun.

कावन्धासङ्गात् etc. Evasion arises if one stops an argument under the pretext of a pressing business.

P 63 मतानुज्ञा—The admission of an opinion consists in charging the opposite side with a defect and yet admitting that the same exists in one's side as well.

पयनुयाज्योपक्षणम्. Neglecting the censurable consists in not rebuking a person who deserves rebuke.

P 64 निरनुयाज्यानुयोग—Reprimanding the non-censurable consists in reprimanding a person who does not deserve the reprimand.

अपसिद्धान्त. Deviation from the tenet consists in a person's departing from an accepted tenet in the course of his disputation. The Mimamsakas do not admit the Godhead.

Hence in argument a *Mīmāṃsaka* must not depart from this accepted tenet of his school if he says that a sacrificial rite is gratifying to God who grants you your desire when so gratified—he is clearly open to rebuke on the ground of his deviation from the tenet of his school

P 65 हेत्वाभासा etc.—The fallacies of reason also are occasions of rebuke, they have been already discussed

हेतुन- from this it should be inferred that words of foul abuse, or a slap in the face or playing upon musical instruments being of no use in disputations proper—lay a person open to the reproof of his opponent. In the नियमकथा both the parties to the dispute bind themselves that they would carry on the dispute in Sanskrit or in verse and so on अपशब्द or a grammatical error in such a case will be an unhappy mistake for either of the parties

Third Parichheda

P 66 समयबलेन It is the means of indirect right apprehension, through the force of convention समय here means समयज्ञान or समयस्मरण. It is held that each word has a significance which is the convention made by man or God that such and such a meaning should be understood from such and such a word (अस्मान्शब्दादयमर्थो बोद्धव्य इति) It is knowledge of this convention, or its remembrance which is the proximate cause of verbal knowledge. In inference it is the knowledge of invariable concomitance between the middle term and the major term which leads to inferential judgment, and this connection of middle term and major term is in the nature of things (स्वभाविक) and so cannot be altered by man. But the relation between the convention of a word and object signified is not a natural and therefore unalterable relation. it may happen that one word might signify altogether a different object if setting aside the old

both a similar or counter example, and hence the mention of one does imply the mention of the other. In discussions brevity and precision should be the rule. If one goes on multiplying examples or enters into irrelevant divagations there will be no end to the argument.

P 62 विज्ञातस्य परिपदा etc. 'Non repetition' ■ an occasion for rebuking an opponent when he does not repeat the argument of the disputant although the latter has repeated it thrice within the knowledge of the audience. When a person wishes to refute an argument he must first restate it and then proceed with his criticism, if however, he begins his criticism immediately after the disputant has stated his view it is very difficult to know the drift of his attack since he has not stated the argument against which his polemic is directed.

अविज्ञातार्थम् etc. Ignorance is an occasion of rebuke which arises from the non understanding of a proposition.

वयामभ्युपेत्य etc. Non ingenuity consists in one's accepting a challenge for disputation of an adversary and yet remaining silent when the disputation is begun.

कार्यव्यासनात् etc. Evasion arises if one stops an argument under the pretext of a pressing business.

P 63 सत्तादुष्टा— The admission of an 'opinion' consists in charging the opposite side with a defect and yet admitting that the same exists in one's side as well.

पर्यनुयोज्योपेक्षणम् 'Neglecting the censurable' consists in not rebuking

P 64 . . .

rabile cons

the respondent

अपसिद्धान्तः Deviation from the tenet' consists in ■ person's departing from an accepted tenet in the course of his disputation. The Mīmāṃsakas do not admit the Godhead.

Hence in argument a Mīmāṃsaka must not depart from this accepted tenet of his school if he says that a sacrificial rite is gratifying to God who grants you your desire when so gratified—he is clearly open to rebuke on the ground of his deviation from the tenet of his school

P 65 हेत्वाभासा etc.—The fallacies of reason also are occasions of rebuke, they have been already discussed

ऐतेन—from this it should be inferred that words of foul abuse or a slap in the face or playing upon musical instruments being of no use in disputations proper—lay a person open to the reproof of his opponent In the नियमकथा both the parties to the dispute bind themselves that they would carry on the dispute in Sanskrit, or in verse and so on अपराध or a grammatical error in such a case will be an unhappy mistake for either of the parties

Third Parichheda

P 66 समयबलेन It is the means of indirect right apprehension through the force of convention समय here means समयज्ञान or समयस्मरण It is held that each word has a significance which is the convention made by man or God that such and such a meaning should be understood from such and such a word (अस्मात्शब्दादयमर्थो बोद्धव्य इति) It is knowledge of this convention, or its remembrance which is the proximate cause of verbal knowledge In inference it is the knowledge of invariable concomitance between the middle term and the major term which leads to inferential judgment, and this connection of middle term and major term is in the nature of things (स्वाभाविक) and so cannot be altered by man. But the relation between the convention of a word and object signified is not a natural and therefore unalterable relation it may happen that one word might signify altogether a different object if setting aside the old

convention—a new one is established Thus अविनाभाव differs from समय, and consequently अनुमान from शब्द

It is two-fold—one where the thing signified is perceptible and the other where it is not so स्वर्गकामो यजेत is a sentence which signifies what is imperceptible while नद्यास्तीरे फलानि सन्ति is दृष्टार्थं Now the authority of sentences that signify what is perceptible is established by their power to incite men to action As knowledge gained through perception is proved to be right by means of the very object perceived so the knowledge gained through verbal authority is proved to be right by means of the things signified For instance when a person says नद्यास्तीरे फलानि सन्ति the knowledge gained through his words will be proved to be correct when another person that was thus addressed by him goes to the river bank and finds fruit

P 67 अदृष्टार्थानाम् etc In the case of दृष्टार्थं आगम the truth will be vouched for by facts as we find them But in the case of अदृष्टार्थआगम as the sentences स्वर्गकामो यजेत etc we do not know whether the knowledge gained through such a sentence is correct or otherwise as it cannot be put to the test of experience In such cases where the truth of the sentence cannot be vouched for by the testimony of facts the reliability of the person uttering the words is the proof of the correctness of the knowledge gained through his words Thus sentences like पुत्रकामो यजेत are known to be authoritative since it is found that a son is born to a person when he has performed the required sacrifice from this we know that the person who spoke those words is thoroughly reliable since he could prophesy things unseen Therefore in the absence of any reason to the contrary—all words spoken by him are inferred to be authoritative

Pages 68-69 The authority of word is thus known through inference It cannot be argued that words are authoritative

because they are eternal for in the first place there is no rule that because a thing is eternal it is authoritative. We know that the sense of hearing and the internal sense (the mind) are eternal and yet on that account we cannot say that the knowledge gained through these is correct and authoritative for they are known to produce incorrect knowledge and doubt. Secondly it cannot be proved that words are eternal—by any of the means of proof. But there are many inferences to prove just the contrary : e. g. that words are non-eternals. Thus the inference वेदवाक्यानि पौरुषेयाणि वाक्यत्वात् कालिदासवाक्य-
वत् proves that we can claim human authorship of the Veda as of ordinary words—and hence that words are produced and as such are non-eternal.

सर्वदोषलघि etc. If words are eternal they will be ever apprehended or never apprehended for if it is granted that words are perceptible by the auricular sense then words being eternal are pervasive and therefore will be ever in contact with the auricular sense they will thus be ever-apprehended, if on the other hand it is said that they are imperceptible to sense organs like atoms then it will follow that they will never be apprehended. So that words will be apprehended eternally or will never be apprehended at all. No reason can be pointed out as to why they should be apprehended only for a time.

अभिव्यङ्ग्यमावात् etc. If it be argued that we do not apprehend words because the manifesting cause (अभिव्यङ्ग्य) of words is absent that we reply is not true since such a manifesting cause is not mentioned. The Mīmāṃsaka insists that words are eternal, and to explain why words are only for a time apprehended he invents a manifesting cause of words. Thus just as an object though existing will not be known to us in darkness but the same will be manifested to us in the presence of a manifesting cause such as light, even on the

same analogy, words though eternally existing are not apprehended by us in the absence of a manifesting cause. Hence the argument that words will be apprehended for ever or not apprehended at all falls to the ground. To this the Naiyāyika replies that this will be true only if such a manifesting cause is conceivable.

P 70 वायुसंयोग etc. If it is argued that contact with waves of wind is the manifesting cause of sounds even that we reply will not be right since in that case all sounds will be simultaneously perceived.

धौत्र तावद् etc. For in the perception of objects that are proximate in space and capable of being perceived by the same organ of sense perception the ear being an organ of sense like the eye is not susceptible to certain fixed impressions only.

If there are five or six objects before us which are capable of being perceived by the eye all these five or six objects will be revealed to the eye by a manifesting cause such as light and not that only one of these will be perceived. Even so there is no reason to say that when all sounds are present to the ear why only one particular sound be revealed by the manifesting cause (contact with wind) to the ear.

P 71 स्रग्दा वा etc. or sounds are not susceptible to fixed impressions since they are simultaneously in contact with the organ of sense perception and are perceptible by the same organ of sense-perception. This virtually proves the same as the preceding inference. Since there is no reason to believe that the manifesting cause will reveal only particular sounds to the ear it follows that all sounds will be simultaneously present to the ear.

उत्पत्तिपक्षेऽपि etc. If it be said that the same defect can be pointed out in the view which holds that sound is a product we reply that it is not true since as is shown in the familiar

cases of a lump of earth and a lump there is difference between a manifesting cause and a creative cause

The objector then asks since waves of wind (वायु) are the cause of word, how is it that the waves of wind produce a particular sound, and not all sounds? The answer is that it is possible to produce a desired sound through waves of wind and not all sounds. A lump of earth is the material cause of a jar, so that it is possible to produce from it a particular jar of desired size and volume but a lump is the manifesting cause of a jar, so that it is not possible that the lump will reveal only that particular jar and no other thing in the dark room. Even so when it is said that वायुसंयोग is the कारक of sound, it is possible to make use of it for the production of a particular desired sound only. But if वायुसंयोग is regarded as a manifesting cause of sounds (व्यञ्जक) then there is no reason to believe why it will reveal a particular sound and not all sounds.

एवमेतानि etc It is probably under the influence of Jain logic that our author rejects comparison as a separate means of knowledge herein he differs from the normal Nyāya view as expressed by the Sutrakāra. The number of means of proof varies between one to ten in the different schools of thought. At one end we find that the Chārvākas reduce all means of proof to perception alone the Vaiśeṣikas accept two, perception and inference. Bhāsarvajña the Jains Sāṃkhya and Yoga accept three. The Nyāya as represented by the Syncretist school adds comparison. The Mīmāṃsaka and the Vedānta view add presumption to the four of Nyāya and save Prabhākara also non perception (Abhāva). Tradition (Āitiḥya) and Inclusion (Sambhava) were regarded as valid by the Paurāṇikas who thus raised the number to eight. A ninth Gesture was added by the Tāntrikas while

a tenth one elimination (Parishesha) was also regarded as a separate means of proof by some Mīmāṃsā authorities

P 72 तत्र The author here considers three different views regarding the precise nature of analogy or comparison first of the Vaidhānayaika the second of the Mīmāṃsāka is also of the Vedāntin and the third of the Jāratnāyāyika including Udyotakara. The word Upamāna is used rather loosely meaning both analogy as an instrument of knowledge (Pramāṇa) and the resulting judgment is (Upamāni)

यद्यनौरथ गवयः —A person is told by a forester who is worthy of credence that a Bos Gavaeus is like a cow. On entering a forest the person sees a strange animal and remembering the words of the forester realizes its similarity to the cow. The knowledge of semblance is the result but this scarcely requires a separate means of proof as the words of the forester could give the same knowledge hence if this were set up as a separate means of knowledge because it expresses a comparison then every sentence owing to the peculiar character of the judgment that it expresses will have to be regarded as a separate Pramāṇa.

अनेन सदृशी etc. The Mīmāṃsā view dispenses with the previous information as to the likeness of a cow and a Bos Gavaeus. The judgment arrived at is The cow in my house is similar to the animal I now see. The distinction between the former and this latter view is obvious. In the former we have गोनिर्दूषितगवयविषयक सादृश्यज्ञानम् while in this we have गवयान्नदूषितगोविषयक सादृश्यज्ञानम् or that the co-relatives of comparison are reversed. Now this is not perception since the cow is not presented to the sense at the time the judgment is formulated nor is this verbal testimony for this involves only the perception of semblance nor is this inference or mere memory as the mental process involved is different and as the semblance is not remembered.

न । तस्य स्मृतित्वात् — Thus however is no other than remembrance for the perception of the cow also involves the perception of her semblance to the unknown animal for the semblance is inherent in the cow. When therefore the cow is known the semblance also is known. The semblance is not produced in the cow when the *Bos Gavaeus* is seen and known but the already present semblance becomes more defined at the sight of the animal. If there were no semblance in the cow then there would not have been the cognition of semblance of a *Bos Gavaeus* to a cow.

निर्विकल्पेन etc. When we perceived the cow we perceived her likeness ; but this knowledge of likeness is one wherein one of the correlatives of the likeness is unknown. Now सादृश्य is a relation between two objects there will therefore be no knowledge of semblance until actually both are known. How can it be said that there was knowledge of similarity when one of the objects remains unknown ? The answer is that the knowledge is निर्विकल्पक or abstract अज्ञात प्रतियोगिसंबन्धपूर्वकम् ; i.e. wherein the प्रतियोगी of the relation is unknown and hence it is that when at the sight of the familiar cow we perceive semblance in the abstract we have no cognition of the apprehension (उपलब्ध्यभिमान) of the unknown animal.

P 73 निर्विकल्पकोपलम्भात् etc. The author now considers an objection. When we saw the cow we had knowledge of semblance in the abstract. When we go to the forest and see the strange animal we have determinate (सविकल्पक) knowledge of the semblance since now both the correlatives are known to us. Remembrance is the revival of an impression already received. The impression received was the impression of abstract similarity while the knowledge that we have is the knowledge of actual similarity. This knowledge of actual similarity is thus altogether new.

knowledge and not the revival of an old impression. This new knowledge is therefore, not स्मृति and will have to be looked upon as knowledge that is derived through analogy.

The answer is that spite of this difference it is no other than स्मृति since in other cases we know that from a निर्विकल्पकज्ञान we have a सविकल्पकस्मृति. Thus when we visit a house we observe that there are some five or six persons in the house. When we are asked by any one whether Devadatta was one of the company or no we remember that he was not. When we visited the house we marked that some five or six were present and others absent. Here then the actual perception is that others were absent and not that this particular individual was absent. And yet we say that Devadatta was absent. Is this new cognition or revival of an old one? Evidently this is revival of an already received impression. Thus whereas we had the knowledge of absence in the abstract (निर्विकल्पकअभावज्ञान) and not of this individual or that yet the remembrance of it takes the form Devadatta was absent which is सविकल्पक अभावस्मृति (ः = देवदत्त प्रातियोगिक-अभावस्मृति ।)

सङ्गासङ्घिसंबन्ध — etc. The third view of Uddyotakara and also held by the authors of Tarkabhāṣa, Tarkakauṃudī and Tarkasamgraha according to which the resulting judgment is the assertion that the animal perceived bears the name Bos Gavaeus.

This view resembles the first in that this process of knowledge involves two factors the perception of the strange animal and the remembrance of the words of the forester. But the difference is in regard to the resulting judgment which in the present view is the knowledge of the relation of name and object signified by the name between the word Gavaya and the animal Bos Gavaeus.

But this according to our author is the result of the know

ledge imparted by the forester and therefore does not require a separate means of proof

तथा प्रश्नोत्तराभिधानात् etc For when a person is asked how he knows that the strange animal bears that name he replies that it is known to him through the words of the forester, he does not say that he knows it through analogy or through any other means of knowledge. From this the conclusion is inevitable that the knowledge is derived through the words of the forester : & through verbal testimony

अस्य गवय etc Yet the cognition we have is of the form "This is called a Bos Gavaeus. While the words of the forester were "The Bos Gavaeus is like a cow" so that the above cognition could not be derived through the words of that person and therefore we set up comparison as a separate means of knowledge.

एवं तर्हि—To this the author's answer is this. With reference to a particular animal we make the convention "This is a cow", now when we have the cognition of the form "This bears the name cow" we will have to regard that this cognition is not derived through the knowledge of the original convention but through some other means of knowledge. Similarly when the name "cow" is given to another animal of the same species that will require another means of proof since the original convention was made in reference to a different animal of that species. All this, however, is absurd. We know that although the ultimate cognition takes a different form from the original convention yet that cognition is derived through the original convention and through no other means. Even so in the present case the knowledge of the name of that animal is derived through the words of the forester.

P 74 तथा शब्दानभिधानेऽपि etc Just as when a convention is made in regard to an animal there is an implicit understanding between the speaker and the hearer that the

name applies to all animals of the same species even so in the present case there is the implication that an animal that resembles a cow bears that particular name

न च प्रत्यक्षे—If however an objection to this view is raised on the ground that there can be no connection of name and object signified by the name until the latter is actually perceived we reply that it is not necessary that this connection of name and object requires the perceptive knowledge of the object for we know that although Shakra is unperceived by us yet we know the connection between the name Shakra and the God Shakra. Although therefore at the time the forester told us that a *Bos Gavaeus* is like a cow, the *Bos Gavaeus* was unperceived by us yet we could connect the name *Gavaya* and the animal *Bos Gavaeus*

सूत्रविराध etc Here comes a hard nut to crack and we find in what a hopeless quandary our author finds himself in his anxiety to reconcile the view of the Sutrakara to his own view. The ingenuity that our author shows simply amuses us and fails to produce any conviction. In Gautama Sutra I 13 (प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दा प्रमाणानि) the Sutrakara has stated in unequivocal terms that there are four distinct means of proof. But our author maintains that Upamana is included under word even in the view of the Sutrakara and that we have to seek some deeper motive of the Sutrakara in this separate mention of Upamana. He argues from analogy. We know that दृष्टान्त and हेत्वामास are included under प्रमाण and निग्रहस्थान respectively and yet we find them separately mentioned as independent categories in the first Sutra. Does it mean then that they are distinct from प्रमाण and निग्रहस्थान? Obviously not. They are mentioned separately owing to their importance. Similarly Upamana is mentioned by Gautama with some special motives. And it

■ this that it serves as an illustration to establish the validity of verbal authority

P 75 कथम् —The objector then asks If that were really the motive of the Sutrakara is it not natural to expect Gautama to make use of it in his answer to the polemic of the Buddhas against the validity of verbal authority? This point however is not answered by our author But he considers a different objection (For the argument of the Buddha and the defence of Gautama vide commentary under कथम्)

केचिदाहु etc Some say that verbal testimony ■ merely corroboratory of the knowledge that is derived through Perception and inference and in itself it is not infallible If however it is said that verbal testimony is of use where perception and inference fail that is impossible since knowledge through word pre supposes the knowledge of the connection of a word as the name and the object as the thing signified by such a name which connection is hard to establish where the object itself is not known either through perception or inference For instance when we say fire the knowledge of fire is already gained by us through perception or inference (as in the case of the inference of fire on the mountain on observing smoke) and therefore the word fire does not convey any new knowledge but simply corroborates what is previously known to us And secondly the word fire could signify to us a particular object because we know the object and we know the convention that a particular word signifies that object But the word शब्द cannot convey any knowledge since no connection is known to us as the object itself is unperceived

न च एतद् etc If it be said that the convention is known to us through the word such a statement is dilemmatic Ordinarily the knowledge of an object is the cause of the conven

tion on the word and the knowledge of this convention on a word is the cause of the knowledge of an object through that word. Here however both the knowledge of object and the knowledge of convention depend upon word which is absurd since it involves a mutual dependence. Thus in this case the knowledge of convention on a word depends upon the knowledge of the object through that word and the knowledge of object through word depends upon the knowledge of convention on the word : *i.e.* a cause is the effect of its effect and an effect is the cause of its cause ! (तथा हि पदेन पदार्थं प्रसिद्धे सति सवधग्रहणम् । सवधग्रहणे च सिद्धे पदेन पदार्थस्य प्रसिद्धिरिति—अन्योन्याश्रयस्य प्रकटदोषत्वात्)

वाक्यायस्तु—A sentence cannot establish the relation of name and object signified by such a name since it communicates the knowledge of the relation between the senses of words signifying known objects.

P 76 तन्निराकरणार्थम्—To refute this view the Sutrakara has enumerated separately *Upamāna* by way of an illustration. Just as the relation of a name and thing signified by that name is established by a sentence expressing comparison through the semblance of the unknown object (*Gavaya*) to a familiar object (the cow) even so in the case of objects that are beyond perception and inference it is possible to establish the relation of name and thing signified by such a name through some sign or other.

A *Gavaya* is unknown to us yet through the words of a reliable man who has pointed out to us that a *Gavaya* is like a cow it is possible for us to fashion a *Gavaya* in our imagination and thus establish the relation of name and thing signified by the name between *Gavaya* and the imagined object, even so in the case of the word *Indra* it is possible for our imagination to shape a God through some sign or other (that he is thousand-eyed or that he is the leader of

the heavenly host) and thus establish the relation of name and thing signified by that name between the word 'Indra' and the god 'Indra' that our shaping fancy has for us created. It cannot, therefore, be said that it is hard to conceive of objects that are beyond perception and inference, or that words are meaningless if they signify such objects

परिज्ञा तु—As to the inquiry whether Upamāna is valid or otherwise, our view is that it is made to show that analogy is valid like presumption and that like it, it is included in the means of knowledge and is not distinct from them

In Gautama Sūtra 2-1-42 (vide commentary) the view is expressed that Upamāna is not valid and immediately after, this view is shown to be incorrect. But thus, our author, says, does not mean that the Sūtrakāra regards Upamāna as distinct from other means of knowledge Does not the Sūtrakāra defend presumption as valid against objections? And yet he has distinctly stated that it is included under inference (गौ सू २।२।२ शब्दे ऐतिह्यानर्थान्तरभावादनुमाने अर्थापत्ति-सम्भवाभावानामनयान्तरभावाच्चाप्रतिषेध) even so of Upamāna

अन्तर्भावस्तु—But says the objector the Sūtrakāra has expressed the view of some that Upamāna is included under inference and has refuted the view and shown that Upamāna is distinct from inference (vide commentary), this no doubt is true The Sūtras object to the inclusion of Upamāna under inference, but nowhere has the Sūtrakāra shown any objections to its inclusion under verbal testimony

चतुष्टयमिधानम् —Why does then the Sūtrakāra refer to the Pramāṇas as four in number? (in गौ सू. २।२।१ च चतुष्टयं etc.) that is because he wants to maintain that there are not five or more means of knowledge. For since as shown by us, there are strong reasons to regard Upamāna as included under word,

the Sūtrakāra could not have referred to the Pramānas as four with a view to show that they are not three !

P. 77 विद्वानभिधानम्—If that were true, why does not the Sūtrakāra say that in his view there are only three Pramānas ?

न । अस्य—But says our author that is the way with our Sūtrakāra—that in some places he has not taken care to state carefully his own view ! Thus in the refutation of the idea of the whole by the alternatives of the whole and the part, the Sūtrakāra has not carefully expressed his view.

The reference here is to Gautama Sūtra 4 2-7 इत्स्निकदेशवृत्तिस्त्वादवयवानामवयव्यभावः ॥ The whole cannot exist since the parts cannot reside in it either as a whole or partially. The Buddhist opponent asserts that it is not possible to maintain the reality and distinct character of a whole. Thus he asks does a part reside in the whole in its totality ? or, Does it reside in the whole partially ? A part does not occupy the whole in its totality because of the difference of their dimensions, and also because in that case it will lose all connection with other parts. (If one part occupies the whole as a whole then there will be no space left for the other parts of a whole and hence there will be no mutual connection of parts.) Secondly, if a part occupies the whole only partially, that would mean that the whole itself has parts. There will be therefore the further questions whether these parts of the whole are different from the Avayavas or identical with them ? If the latter then it would mean that the Avayavas reside on themselves which is absurd, if the former then there would be an ad infinitum regress, for it would be asked do these parts of the whole reside in the whole in its totality or only partially ? If the first there will be no mutual connection of parts ; if the second then the whole again will have parts, and there will be the further alternative of the parts being identical with these latter parts or their being separate from

these latter. In this way there would be *Anavasthā*. Both ways therefore the idea of a whole cannot be maintained. The answer given is that a whole is something over and above its parts which stands to it not in a spatial relation but in a unique relation of inherence.

अर्थोपपत्तिरपि—Presumption is regarded by the *Mīmāṃsā* as a separate means of knowledge. The nature of presumption lies in the assumption of a fact to reconcile an apparent inconsistency between two equally certain facts. In the stock instance *पीनो देवदत्त दिवा न भुङ्क्ते* we find that there is a discrepancy between the fitness of the man and his abstaining from food by day so that since both are true the discrepancy between them must be an apparent one and is to be reconciled by the presumption that the man takes food by night (*पीनत्वान्यथानुपपत्त्या रात्रि भोजनं कल्प्यते*). The *Ayaya* on the other hand includes presumption in the purely negative inference but the *Mīmāṃsā* could not accept this view since it totally rejected the purely negative form of inference.

अविनाभाव etc. Hence the author says that presumption is included in inference since here a fact is assumed by reason of invariable concomitance.

अन्यथानुपपद्यते etc. To say that it is otherwise inconsistent is tantamount to saying that if the fact is granted it will be all right, and this is no other than invariable concomitance. Thus in the stock instance when it is said *रात्रिभोजनमन्तरेण पीनत्वं नोपपद्यते* it is equal to saying *रात्रिभोजनमस्ति चेत् पीनत्वमुपपद्यते*. **यत्र यत्र दिवाऽभुङ्क्ते सति पीनत्वं तत्र तत्र रात्रिभोजनम्** which is clearly **अविनाभाव**.

यत्र सामान्याकारेण etc. To this the opponent would say that in those cases where this relation of invariable connection is not realized to be of a general character presumption will have to be employed as for instance, in the case of the totality of causes or in the case of an obstructing circumstance. The

the present instance and not the absence of a jar) we reply that that is not true

रूपादिविव etc for as in the case of colour so in the present case there is nothing contradictory to the supposition that the activity of the sense can be extended to the perception of the absence as well. When we perceive a jar we also perceive its colour, size, generality, etc. Thus the activity of sense is not exhausted in the perception of an object, but can be further extended to the perception of its attributes, even so in the present case the activity of sense gives us the knowledge of the particular spot of ground as also of the attribute of the spot, and Abhāva being an attribute of the spot of ground is thus known by sense. The commentator has given a fine example to contradict the view that the activity of sense cannot be of use in the perception of Abhāva. When we formulate the judgment "the flower has no smell" (विर्गन्ध कुसुमम्) obviously the activity of the sense of smell could not be directed to the perception of smell as in fact there is no smell, this is therefore plainly a case where the activity of sense is directed to the perception of Abhāva and nothing else.

संबन्धामावो etc As already pointed out the follower of Kumārila would say that the absence of a jar could not be the object of direct perception for want of any connection between sense and the abhāva of the jar.

न। स्वप्नपरपक्ष etc The Nyāya answer is, that the reason urged viz the absence of any relation (संबन्धामाव) is not admissible to both the parties or technically it is समवायसिद्ध.

संबन्धामाव does not contradict our view, for even the Mīmāṃsakas have accepted that संबन्धामाव does not prevent the cognition of रूप. The school of Kumārila denies inherence, so that the different modes of contact are reduced in his school to simple conjunction (संयोग) and identity with what

is in conjunction. The jar is in contact with the eye and hence the knowledge of jar is derived through this connection, the colour of the jar, however is not in contact with the eye and yet its knowledge is derived through (संयुक्ततादात्म्य) its identity with the jar that is in conjunction with the sense. Thus though there is absence of any relation between घटरूप and the eye, yet this does not prevent the knowledge of घटरूप through the sense. Even so though there is no relation between घटभाव and the eye yet this is no reason why the knowledge of the former is derived through the latter.

स्वपक्षे तावत् etc. Just as in the Mīmāṃsā view (स्वपक्ष) the relation of capability is to be inferred from the direct perception of colour etc. even so in our view we have conceived of the relation of संयुक्तविशेषण is already pointed out, since the Mīmāṃsakas of this school rejected the doctrine of inherence they could not point out what connection there was between a jar and its colour and therefore they said that in the colour of jar there is the capability of its being perceived by the eye just as therefore they have set up this fictitious relation of साम्यता between घटरूप and the eye even so there is no reason why the Nyāya view of a संयुक्तविशेषणभाव should not claim similar consideration.

P 80 सयोः etc. If it is said that the relation of subject and predicate (or the qualifier and the qualified) is inconceivable in the absence of either contact or inherence we reply that it is not true since this relation is established through the qualified cognition. The opponent says that since there is neither contact nor inherence between घटभाव and भूतत्वं the relation of the qualifier and the qualified is inconceivable the answer is that it is not necessary for this relation that the two objects between which it exists should be in contact or inherence, we have qualified cognitions of the form गोमान् दृश्य

etc. and yet the person is not in contact with his line or inherent in them

अविदिष्टप्रवक्तृकम् etc Tradition is an assertion which has come from one to another without indication of the source from which it first originated, this however is to be included in Āgama, so also gesture, since it conveys the intentions of a person through the force of conventions of dramaturgy and similar arts

P 81 यद्विषयम् etc A Prameya is one the knowledge of which directly leads to emancipation without being of use for the acquisition of any other kind of knowledge. Thus it is distinguished from the Pramānas for the knowledge of the Pramānas is ancillary to right knowledge which leads to Moksha, they are therefore intermediary means of Moksha, while the knowledge of Prameya is directly instrumental in the attainment of that supreme end

तत्तद्विषयम् —The commentator says that the twelve varieties of Prameya in the Gautama Sūtras are reduced to a fourfold division & only in that way its knowledge leads to Moksha. The truth seems to be that in this and the following section our author shows a strong predilection for the Yoga and faith in the doctrines of that school

तत्र हेयम् etc What is to be shunned is pain not yet come since what has been is past and what is, is incapable of being avoided it is only pain not yet come that is to be shunned

शरीरम् etc The यद्विषया—the objects are divided into six kinds according as they become the objects of the six senses, similarly cognitions (बुद्धयः) are also divided into six kinds corresponding to the six senses through which they are derived

P 82 सुखं दुःखानुबन्धम् etc Pleasure = pain by close contact

with pain तस्य निर्वर्तकम्—The cause of this pain its specific cause is ignorance desire merit and demerit

सह सस्कारेण अविद्या includes सस्कार or impressions for as the commentator remarks we hear that though in the state of dissolution (pralaya) there is no false knowledge yet afterwards a soul reverts to life again which is rooted in ignorance, the obvious explanation is therefore that though in pralaya there is no false knowledge yet there are the impressions of false knowledge which become the source of life after pralaya

P 83 आत्यतिकम्—The cessation of misery should be absolute so that the soul would not come at any time and in any way in contact with pain

P 84 तन्मैश्वर्यविशिष्ट etc The absolute self is the highest, possessed of all powers not subject to the limitations of Samsara the omniscient Maheshwar the creator of the whole universe

तथाहि विवादा etc The subject under consideration (क्षिप्रहृदय-दिक्) must have an intelligent agent because it was nought and has now come into existence like a piece of cloth उपलब्धिमत्कारणकम् or the second reading उपलब्धिमत्कर्तृकम्—means that the agent must be intelligent must have knowledge of the means We are proving that God is the artificer he must know the proper instruments and material to be used

P 85 सामान्यव्याप्ति etc—By the previous argument we have proved in a general way that every product has an intelligent agent The argument is perfectly faultless and as such there is no gainsaying it Then by elimination and by the peculiar character of the work we prove the existence of a supreme agent, as for instance through the peculiar character of a work such as painting we infer that there must be some agent who is far above the common

By the process of elimination we exclude the in-sensate, the ignorant and the embodied from being such an artificer,

hence the creator of the universe is one who is intelligent, omniscient and without body. The commentator has met the usual objection that the syllogism does not prove the result a potter in addition to the knowledge of his material, his desire and his action must have a body to bring about the result and so God too must have a body which is contrary to our observation. The commentator has given several arguments and has shown that the real point in question is not the mere possession of body but rather the knowledge of and the power to use instruments to bring about a result which an unembodied being does possess.

P 86 सत्तात्फल etc. The lower self is the enjoyer of the fruits of this transient life.

सं सल्लु etc. It is to be inferred on the necessity that cognition and such like (i.e. pleasure, pain, desire, aversion, emotion) being products require a substrate, thus the body cannot be nor the senses as we shall show, and therefore the soul is to be regarded as the seat of consciousness and such like qualities.

न वेदियोगाद् etc. The sense organs cannot be the substrate, for in that case if a sense organ be destroyed we shall not have the recollection of the thing experienced by its aid, this is, however not true to facts a blind man does recollect objects seen before he was struck blind.

अन्यानुभूत etc. Experience teaches us that an object perceived by one will not be remembered by another. If it be said that even though one sense-organ is mutilated there are yet other sense organs and therefore remembrance of an object perceived by the mutilated sense-organ is possible, we reply that this is contrary to experience. The perception of an object and its remembrance must have the same substrate. It is impossible that the eye perceives and the ear or any other sense-organ remembers it.

P 87 अत एव In the same way—the fact of remembrance goes against the view that consciousness is a mere function of the body since the body is continually changing from infancy to boyhood and from boyhood to manhood. If the body is the substratum of cognitions how on this supposition can a man remember in youth what he saw in his infancy, for his body is completely changed?

एतन्—This also disproves the claim that an object known by a prior cognition is remembered by a subsequent cognition since they are related as cause and effect for even though they are so related they are yet distinct. Otherwise a son should know the experiences of his father or a disciple those of his Guru! The doctrine of the Buddhists is that there is nothing like soul (*ĥarātmya*) and that cognition is momentary and self cognizing. We have thus a fleeting series of such cognitions related one to the other as cause and effect hence the uniformity of our experience. This view however as shown above is contradicted by memory.

कार्पासे रक्तता etc The Buddhist points out that the qualities of the effect are derived from the qualities of the cause as in the instance of the crimson colour of the cotton when a cotton seed is smeared in a crimson colour we find that the cotton from that seed also gets that colour. even so since a prior cognition and a subsequent one are related to each other by causal sequence it is possible that experience gained in a prior cognition is transferred to a subsequent one and in this way there is nothing contrary in the supposition that a subsequent cognition remembers what is known by a prior cognition.

न। साधना etc This however is of no avail since the instance does not prove your case nor serves to confute the Nyaya standpoint.

अन्वयाद्यभावात् etc There is neither positive nor negative con-

comitance nor have you shown fallacies like asiddha in the Nyāya argument. Here by his usual logical subtlety our author exposes the weakness of the Buddhist argument पूर्वज्ञानानुभूतं उत्तरज्ञाने स्मरति । कार्यकारणभावापन्नत्वात् । कापांसे रक्ततावादिति । In this argument the instance that is given is quite beside the mark since the Anvayavyāpti यत्र यत्र कार्यकारणभावः तत्र तत्र स्मरणः is not illustrated by such an instance for obviously memory the sādhyā in the argument cannot belong to the redness of cotton and thus this is a साध्यविकल उदाहरणभासः. Besides both kinds of vyapti cannot be shown to be valid there is no invariable connection between a causal sequence (कार्यकारणभावः) and memory or between their negations. Similarly the Nyāya position पूर्वबुद्धयनुभूतार्थमुत्तरबुद्धिर्न स्मरति । अनुभवितुरन्यत्वात् । is not shown to be untenable by means of this familiar instance. For the reason अनुमदितुरन्यत्व is not shown to be unreal or to be fallacious in any way.

P ३३ न च कापांसेऽपि etc. Nor can the redness of the seed be transferred to its fruit as it cannot be transferred to any other tree on the theory of absolute destruction. According to the Buddhist view all objects last for but one moment and are immediately destroyed—the destruction being absolute. When therefore the cotton-seed grew to a cotton tree the seed was absolutely destroyed and along with it its redness so that the cotton fruit cannot be red. Even the law of causality cannot be held since on the theory of absolute destruction a cause is completely destroyed and then only does an effect come into existence, how therefore can there be causal continuity between objects which are in no way related to each other?

एतेनैव etc. Thus the doctrine of momentariness cannot be held. The commentator remarks that the word एतेन refers to the argument of the Buddhists यत् सत् तत् क्षणिकम् etc which on grounds of reasoning is shown to be fallacious.

for in सर्वे क्षणिकं सत्त्वात् । यत् सत् तत् क्षणिकं यथा जलधर — If सर्व is the subject of the proposition then clearly enough the reason सत्त्व is void or Anavādhyasita. If by सर्वम् is meant विवादाध्यासितं सर्वम् then since a cloud is seen to last for two moments or more the instance of a cloud is void of the conclusion (साध्यविकल)

प्रत्यभिज्ञा etc Secondly this doctrine is contradicted by perception also as when a crystal is recognized as the same that one had seen formerly. The recognition of the crystal bead as being the same crystal bead will not be possible on the supposition of its momentariness.

Pages 88 89 प्रदीपादिष्विव etc If it be argued that this recognition is erroneous like the recognition of a lamp flame as being the same lamp flame we reply that even though the recognition of a lamp-flame is erroneous yet that does not prove that the recognition of a crystal bead also is erroneous, for then it would mean that when any one perception is shown to be erroneous all other perceptions are erroneous which is absurd.

A lamp flame is changing every moment since as the Naiyayika points out the cause of the lamp flame the wick and oil is every moment changing. Thus the recognition that the same lamp is burning for an hour or so is clearly erroneous. But to argue that because one recognition is shown to be erroneous therefore any other recognition is erroneous is not reasonable.

अनभ्युपगमात्—Besides recognition itself is impossible on your theory since similarity being momentary the very cause of error is wanting. You prove that the recognition of the crystal is erroneous like the recognition of a lamp. But how can you talk of an erroneous recognition? All recognitions rest upon the likeness of two objects but since likeness itself is momentary how is it possible for you to say that one 'ob-

ject is like another² Thus even in the instance of a lamp-flame you cannot talk of an *erroneous* recognition since the very root of this error (likeness) is non-existent, save at the risk of deviation from the tenet of your school (क्षणिकत्व सिद्धातहानि)

आत्मत्रये बन्धतरा etc According to Nyāya the fact of instinct confirms the belief in a past birth how untaught can a new born child know sucking or joy or pain or fear or crying except on the supposition that these are reminiscences of a previous birth and indicate that the child remembers experiences of its past? The self therefore is eternal the body of man is the fruit of previous merit or demerit and this makes necessary a series of embodiments of the self, for since it is inconceivable that either the body or the merit and demerit are uncircumscribed we have to grant that here is an endless chain of cause and effect as in the series of seed and shoot (बीजाङ्कुरन्याय) The soul therefore is compelled to transmigrate but is one and eternal through all this flux of birth and rebirth. Instinct proves that though the body is destroyed yet experiences leave their impressions on the self as impulses and potentialities of our nature.

धर्मादराध्य etc The all pervading character of the self is established on these grounds merit and other qualities like gravity require conjunction with their substrate before they could be the spring of action in wind and such other objects and secondly the Yogin that is possessed of the eight Siddhis anima etc is known to occupy countless bodies at one time which is inconceivable except on the all pervasive character of the self.

The gravity of a fruit acts upon a layer of dust on the fruit because the layer is in contact with the fruit even so a pleasant breeze of wind cannot be caused by the merit of a person except on the assumption that the self of the person

and wind are in contact According to Nyāya every object which is the source of pain or pleasure to a person becomes so by the merit or demerit that inheres in his self How can these merit and demerit which dwell in the self as its attributes act upon an extraneous object ? The gravity of a fruit acts upon the fruit and not on any other object if however another object like the layer of dust is in contact with the fruit, then the gravity of the fruit will act upon the layer of dust also Similarly the merit and the demerit of the self can act upon extraneous objects if the self is in contact with all reality and hence pervasive

P 90 स चोपासनविधि etc The author lays stress upon the recognised kinds of Yogic practices which destroy pain and actions and lead to Samadhi

P 91 तपस्वाध्याय etc Yoga (the practical part of concentration) is self mortification self recitation and abstract meditation on the Lord

हेतुतन् etc The words of the Sutra are disturbed here deliberately to suit the context It is for the purpose of extenuating pain and for the attainment of concentration

तत्रान्माद etc — Tapas is the power to bear pain of all kind that helps in purging away infaturation and desire and such other evils pain of all kinds : e the आधिभौतिक आधिदैविक and the आध्यात्मिक

P 92 समासत — In brief according to Yoga Sutra (2 3) there are five kinds of afflictions but our author gives only three kinds and includes the other two in the three that he has given hence समासत vide commentary for details

तथा यमनियम etc The following eight are the aids to Yoga restraint religious observances postures suppression of breath abstraction attention contemplation and meditation

P 93 तत्र देवकालावस्था Restraints are those like harmlessness,

continence, non-stealing which lead to the purification and enlightenment of a person and which have no regard to time or place or condition

देशकालवस्था etc Religious observances are peculiar acts that lead to righteousness and have regard to time and place and circumstance, like going round (a deity) the twilight prayers and holy utterings Our author differs from the author of the Yoga Sūtra for which vide commentary

प्राणायाम etc —Restraint of the breath is the cutting short of of breath and consists of expiration inspiration and retention

P 94 प्रत्याहार—Abstraction consists in withdrawing the mind from all objects that hinder concentration

धारणा—Fixing the mind on a place is attention On a place i.e. at the circle of the navel or on the orb of the Sun etc

ध्यानम्—Contemplation consists of the concentration of the understanding on the object of contemplation in that place

समाधि —The same is concentration in which there is knowledge of the bare existence of the object of contemplation without consciousness of its real nature There is knowledge of the object but without distinction of subject and object

P 95 ध्यानोत्कर्ष—Our author does not seem to be satisfied with the definition in the Yoga-sūtras and gives a different one of his own

एवमेतानि—These aids to Yoga should be practised with great perseverance and with supreme devotion to Maheshwara and with an attitude of complete dispassion induced by the thought that the Brahmaloṇa and other higher worlds are fraught with various miseries

क पुनरय मोक्ष etc. Some describe that it is the absolute condition of the self like the absolute condition of ether in dissolution

tion when all the specific qualities of the self are destroyed. The self has nine specific qualities viz. cognition, pleasure, pain, desire, aversion, volition, merit, demerit, impression (Samskāra); these are lost to the soul in that state of release.

P. 96 सुखदुःखयोः etc. Pleasure and pain being invariably associated, it is not possible to distinguish the one from the other, and abandon (the latter)

न च सुखार्था etc. nor do intelligent persons endeavour to secure pleasure and pleasure alone, for experience shows that efforts are directed for the removal of pain such as that caused by a thorn. The author is considering the Vaiśeṣika view of Moksha; to the objection that if final release is the state when the self loses its specific attributes all without exception, then it is a state that no body will desire, the Vaiśeṣika answer is that it is wrong to suppose that men desire happiness and happiness alone, men are seen striving to remove pain of all kind.

मोहावस्था etc.—No reasonable person will strive for such an end which is a state of unconsciousness as in a swoon. This is the author's view. If Moksha is a state of the self in which there is no consciousness and no joy—then no thinking person will himself seek such a consummation.

दुःखे सति—Nor is the example to the point, as even the removal of pain caused by a thorn is for the enjoyment of pleasure since in the presence of pain no pleasure is possible.

कुत etc. The author supports his view that final release is a state of eternal pleasurable consciousness by citing Āgama.

P. 97 मुख्येऽर्थे etc. If the opponent says that in the above citations the words सुख and अनन्द are to be taken in a secondary sense to mean दुःखभाव, that we contend is not right since the literal sense of the words cannot be shown to be incompatible. In the stock instance अग्निर्वायवः we find that अग्निः cannot be taken in its literal sense and hence we

resort to Upachāra having in view the irascible temper of the person. Thus when the literal sense of words is shown to be unsuitable we construe them in a secondary sense not otherwise.

सुखसत्त्वेनदयो etc. The opponent puts a dilemma. pleasure and its consciousness are the attributes of self in that state of release, are these attributes eternal or non-eternal. If the latter then when they cease to be a Mukta will come back to mundane existence and therefore Mukti itself will be non-eternal in character, if the former, then since they are eternal they are present in an unliberated self as in the liberated one and there will thus be scarcely any difference between the state of release and the state of bondage to life.

चक्षुर्वदयो etc. The answer is that pleasure and its consciousness are eternal in character but in Samsāra there are present demerit and pain that obstruct the relation of subject and object (विषयविषयिभाव) between consciousness and pleasure in the same way in which a wall obstructs that same relation between the eye and the jar.

Just as the knowledge of a jar becomes impossible even though the jar and the eye are existing when they are interposed by a wall so that connection between them is severed even so though consciousness (the subject) and pleasure (the object) are eternal yet the requisite connection between them is severed by demerit and pain etc. and hence there is no consciousness of pleasure in Samsāra. The word Vishaya, Vishaya are loosely used by our author thus in the Drstānta the Vishaya is the jar and the Vishaya is the eye (the instrument of knowledge) while in the case of pleasure and its consciousness, the former is the Vishaya and the latter (the consciousness or knowledge itself) is the Vishaya. The point is that in Samsāra the Vishaya pleasure and the Vishaya consciousness are not related and therefore there is no consciousness of pleasure.

सर्वधस्य etc The objector further raises the question the relation of subject and object between Samvedana and Sukha is on your own statement a relation that comes into existence in final liberation and it is this relation that makes all the difference between Samsāra and Moksha But since this relation is a product (कृतक) it is natural to suppose that it may have an end some time or other so that when this relation of subject and object between Samvedana and Sukha is lost there will be an end of the state of release and the soul will again revert to this life of troubled strivings

न । प्रवसनं etc The answer is that admittedly this relation is a product but it is a relation which once produced endures eternally There is no universal law that every product has an end we know that प्रवसाभाव is a product and yet it is never destroyed when once produced So that the reason कृतकत्व is a discrepant reason

प्रवस is described as सादिरनन्त प्रवसाभाव —that is non-existence that has a beginning but no end When a jar is broken to pieces this posterior non existence of the jar comes into existence and this state of posterior non existence (प्रवसाभाव) of the jar has no end Even so the relation of subject and object between Samvedana and Sukha has no doubt a beginning in Moksha but has no end

वस्तुत्वे सति etc The Vaiśeṣika persists in contending that the relation of subject and object being a product will perish This relation is positive and therefore though प्रवस could be pointed out as an exception to the rule यत्र यत्र कृतकत्वं तत्र तत्र विनाशिवम् yet when the rule is modified as under यत्र यत्र वस्तुत्वं सति कृतकत्वं तत्र तत्र विनाशिवम् then no exception can be pointed out that invalidates the above rule The विषयविषयिभाव between pleasure and consciousness of it, is a Vastu and comes under the above rule hence it is non-eternal

P 98 न द्रव्यादिषु etc. The answer is that can hardly be, since this relation (विषयविषयिभावसंबन्ध) does not fall under the six positive categories. The answer is most ingenious and rests upon a technical subtlety. Our author wants to show that the relation of pleasure and its consciousness as—Vishaya and Vishayi is an eternal relation so that when once produced it abides eternally in the soul and precludes the possibility of the Soul's again reverting to Samsara. Admittedly the rule that every positive product is perishable holds good under all circumstances but what grounds have you to say that this relation is positive in character? It is not a Vastu. For it is not included in the first six categories—substance, quality, activity, generality, particularity, and inherence.

तदन्तर्भाव इति etc. If however this relation of subject and object comes under the first six categories then such a supposition will render impossible any relation between inherence and such (i.e. non-existence) and their knowledge. It is an accepted doctrine of the Syncretist school that all things in the world fall under seven categories the six positive and one negative. The former already mentioned are arranged on the principle of Ādhara and Adheya—thus the first Dravya can become the substrate of all the remaining categories, the second quality is found residing only in Dravya and not on itself or on any of the succeeding categories, similarly the third Activity is found in Dravya and not residing on itself or any of the succeeding, a Generality resides in the first three categories and not on itself or on the succeeding categories, particularity resides in Dravya (in the atoms and the other five eternal substances) and not on Samavāya which follows it and Samavāya is found in the preceding five categories and never resides on itself. The rule to be deduced from this is that a category resides on one or more of those categories which are previous to it in the enumeration.

and never on the succeeding one and also excepting Dravya never on itself : & a quality never resides on quality a Generality on Generality or Samavāya on Samavāya etc

Now we know that all these categories are knowable that is they become the Vishaya of knowledge (सर्वेदन the Vishaya) Thus the Vishaya Vishayi relation is a relation which resides on all the six categories. It therefore cannot be Dravya which does not reside in any of the succeeding categories whereas this relation resides on all six nor can this relation be Guna or Karma or Samavaya or Viśeṣha for the same reason that all these categories reside on one or more of those that precede and not on those that follow. Nor can this be Samavaya because if it fell under Samavaya then in that case it would not reside on it but we know that the Vishaya Vishayi relation resides on Samavāya since Samavāya itself becomes the Vishaya of the Vishayi knowledge. Thus this relation does not fall under the six positive categories and hence it is not a Vastu or Bhāva

बदधदि etc The opponent now shifts the point of objection an object becomes the cause of the act (the act of knowing) through merit and demerit and the knowledge thus produced becomes the subject (Vishayi)

The opponent here shows that the relation of subject and object depends upon Adrṣta and therefore is a relation which will last only so long as Adrṣta exists, and will perish when the latter perishes. Adrṣta is the unseen principle comprising merit and demerit which mould man's destiny final release (Moksha) lies in the separation of the self and the body without entering another body; in the absence of merit and demerit which would produce a subsequent embodiment. In Moksha therefore merit and demerit cease to be, and consequently also this relation of subject and object so that there will be no consciousness of pleasure in that state

release but only absolute cessation of pain (इ सध्वस्तमात्र एव मोक्ष इति).

न ईश्वरज्ञानस्य etc. If that is the case then the knowledge possessed by God, which is eternal, will have no relation with objects. If an object becomes the Vishaya of knowledge through Adrīṣṭa then since God has no Adrīṣṭa it will not be possible that any object will have connection with the knowledge possessed by God, so that God will not have knowledge of objects and God will not be omniscient which is clearly absurd.

तस्मात्कृतवत्वे etc. From all this it is clear that spite of its being a product, this permanent relation of pleasure and its consciousness is, for want of any cause of its destruction, an eternal relation. Hence Moksha is the absolute cessation of pain characterised by the eternal consciousness of pleasure.